الله والعالم
بين الفلسفة والدين

الأستاذ الدكتور
عبد المعطى محمد بيومى
الأستاذ بقسم العقيدة ومقارنة الأديان

يعني هذا البحث بكشف نقطة أساسية كانت هى السبب الرئيس في خطأ الفلسفات المادية والمثالية وخطأ أهل بعض الأديان في تصور الله والعالم ، الأمر الذي عالجه الإسلام .

الله والعالم
بين الفلسفة والدين

الأستاذ الدكتور
عبد المعطي محمد بيومي

مقدمة

من المعروف أن الفلسفة تتنوع بحسب موقفها من الإيمان بوجود إله وراء المادة ، هو الخالق لها من العدم ، أو المحرك لها من القدم ، إلى ثلاثة أنواع رئيسة :

١ - **فلسفة مثالية** : ترى أن لهذا الكون سبباً فاعلاً هو السبب الأول في وجوده على هذا النحو من الكمال والدقة والإبداع ، ولأنه سبب أول فلابد أن يكون في حقيقته مختلفاً عن حقيقة المادة ، التي خلقها على رأي من يقول بالخلق من العدم ، أو التي حركها على رأي من يقول بأن دور السبب الأول هو أنه وهب المادة حركتها الأولى .

٢ - **فلسفة مادية** : وهذه بدورها تنقسم إلى شعبتين :

- شعبة تؤمن بوجود إله منح المادة الحركة والحياة ، ولكن هذا الإله ليس خارجاً عن المادة .
- شعبة تنكر وجود إله على الإطلاق وترى الإيمان بوجوده وهماً لاسند له من العقل .

٣ - فلسفة لاأدرية : وهى فلسفة الشكاك الذين لم يعطوا موقفاً فكرياً محدداً نحو هذه المسألة ، أو غيرها من مسائل الميتافيزيقا ، ولكنهم كانوا يتأرجحون بين هذا الموقف أو ذاك .

ومن هذه المقدمة السريعة المعروفة نستطيع أن نلمح شيئاً هاماً ، هو : أن جميع المدارس الفلسفية رغم اختلاف مواقفها في إسناد وجود الكون إلى إله فإنها اتفقت جميعاً على ضرورة وجود سبب لوجود العالم أيا كان هذا السبب لأن قانون السببية القائل « إن شيئا ما في هذا العالم لا يمكن أن يحدث من لا شيء » من بدائه العقول[1] .

ولكن الخلاف بين هذه المدارس هو على طبيعة هذا السبب الأول .

- هل هو من خارج المادة ومن طبيعة تختلف عن طبيعتها ؟
- أو هو من نفس طبيعة المادة غير خارج عنها ؟

فالفلسفات المثالية تتبنى الموقف الأول ، والفلسفات المادية تتبنى الموقف الثاني . وكانت المشكلة في الفلسفة اليونانية القديمة بجميع اتجاهاتها هى مشكلة الحركة ، لأن المادة وإن كانت قديمة ، في نظر الفلاسفة اليونانيين بما فيهم أفلاطون وأرسطو والفلاسفة الطبيعيين ومن جاء بعدهم من الرواقيين والأبيقوريين ، إلا أنها تحتاج إلى محرك هو سبب حركتها الأولى وعلى الأقل ، فما هذا المحرك ؟

هل هو الإله ؟

أو هى الصدفة ؟ أو الضرورة المطلقة ؟

أو هو التوازن والتعادل ؟

أو هو التغير ، الذي هو من شأن المادة ؟

ورغم تشعب البحث وطوله في هذه المسألة لأنه يرجع إلى مذاهب فكرية ضاربة في جذور الماضي ، فإننا سنقتصر على مناقشة المذاهب المادية الحديثة وردود الفلسفة

---

(١) راجع : د . محمد عبد الله دراز . الدين ١٠٤ دار القلم الكويت ١٤٠٠هـ ١٩٨٠م

الإلهية الحديثة أيضاً عليها لسببين :

١ - أن المذاهب القديمة تطورت بعد ذلك على يد المذاهب الحديثة ، وحاولت أن تتلافى مشكلاتها .

٢ - وعليه فإن مناقشة المذاهب الحديثة تشمل مناقشة المذاهب القديمة .

وسيتبين من هذا البحث كيف أن المذاهب القديمة جذور للمذاهب الحديثة ومكونات لها .

١ القسم الأول ـ مع الفلسفة

(أ) الفلســـفة الماديـــة :

تذهب المدارس المادية المعاصرة إلى أن السبب الأول في مبدأ العالم ليس خارجاً عن المادة ، وتقول بالصدفة في منشأ الوجود .

وتستمد هذه المدارس فكرتها في الصدفة وتعليل حركة المادة بعد الصدفة بالتغير الذي ينشأ داخل المادة بفعل المادة ذاتها واستعداداتها وقوانينها المستكنة في داخلها دون حاجة إلى موحد وراء المادة أو محرك من خارجها ، لأن الذي يفترض أن يكون خارج المادة هو الفكر ، أو الروح ، والفكر أو الروح هما نتاج المادة ، النتاج الأعلى ، فالمادة هى الواقع الأول ، والروح هى المعطي الثاني[٢] .

المادية القديمة

وتعود هذه المادية رغم حداثتها إلى فيلسوفين ماديين من فلاسفة اليونان القدامى هما : هيرا قليطس ، وديمقريطس .

فقد قال هيرا قليطس :

« العالم واحد ، لم يخلقه أي إله أو أي انسان ، فقد كان ، وهو الآن ، وسيكون لهباً حياً إلى الأبد ، يتوهج وينطفيء تبعاً لنواميس محددة » .

وقد علق لينين على هذا النص في دفاتره الفلسفية قائلاً :

« عرض ممتاز لمبادىء المادية الديالكتيكية[٣] » .

---

(٢) رجاء جارودي . النظرية المادية في المعرفة ٣٠

(٣) المصدر السابق ٦٣

ورغم هذا الإعجاب الشديد بهيراقليطس فإنه لم يبين السبب الأول في وجود هذا العالم ، كل ما قاله : إنه التغير والصيرورة .

يقول : « إن التخالف يجلب الائتلاف ، ومن التخالف يأتي أجمل ائتلاف » .

« بالمرض تكون الصحة ممتعة ، وبالشر يكون الخير مجلبة للسرور ، وكذلك بالجوع يكون الشبع ، وبالتعب تكون الراحة » .

« ما كان الناس ليعرفوا اسم العدالة لو لم توجد هذه الأشياء ، كل شيء ينساب ولا شيء يسكن . كل شيء يتغير ولا شيء يدوم على الثبات » .

« إنك لا تستطيع النزول مرتين إلى النهر نفسه ، لأن مياها جديدة تنساب فيه باستمرار[٤] » .

لكن هل كان هيراقليطس يرى أن هناك إلها هو سبب الوجود ، أو أنه كان مادياً ملحداً ؟

من الواضح أنه كان يزدرى العقائد الدينية السائدة في عصره ، ويسخر منها ، فهو يقول :

« المشاة بالليل والسحرة وكهنة باخوس وكاهنات دنان الخمر ، كل هؤلاء يتاجرون بالأسرار » .

« إن الأسرار الذائع أمرها بين الناس ، هي أسرار بغير قدسية ، والناس يتوجهون بصلواتهم إلى هذه الأوثان ، كأنما يتوجه الإنسان بالدعاء إلى بيته . إذ هو لا يدري ماذا عسى أن تكون الآلهة ، أو يكون الأبطال » .

ومع هذا الازدراء للعقائد والأسرار الدينية الشائعة في عصره ، نراه يتحدث عن الله حديثاً آخر ، فهو يقول مثلاً :

---

(٤) د . على سامي النشار ، ودكتور محمد على ابو ريان ، ودكتور عبده الراجحي . هيراقليطس فيلسوف التغيير ص ١١٦ دار المعارف بمصر .

« كل الأشياء بالنسبة لله عادلة وخيرة وصحيحة ، أما الناس فيرون بعض الأشياء خطأ وبعضها صوابا » .

« إن سبيل الإنسان لا حكمة فيها ، أما سبيل الله ففيها الحكمة » .

« إن أحكم إنسان : قرد بالنسبة لله ، كما أن أجمل القردة قبيح إذا قورن بالإنسان » .

فما فكرة هيراقليطس إذن عن الله ؟ أو عن السبب الأول في الوجود ؟

يقول برتراندراسل : « لا شك أن الله - يعني عند هيراقليطس - هو تجسيد للعدالة الكونية » .

كما يقول : « الرأي الراجح عند معظم الباحثين هو أن هيراقليطس قد عثر على عقيدته في التغير الشامل لكل شيء » .

فمبدأ التغير إذن أو إيجاد الوضع النهائي العادل الذي نتج من صراع الأضداد هو الله عند هيراقليطس .

وبهذا تصور هيراقليطس الله أو السبب الأول للوجود مرتبطاً بالمادة ، دون أن يتنبه ذلك الفيلسوف إلى عنصر ثالث في عملية التغير أو التعادل .

ذلك أن التغير يتطلب : حالة التغير ، والمتغير ، والمغير الذي يحدث التغيير . فأين ذلك المغير ؟ لأنه السبب الحقيقي في واقع الأمر ، ولذلك نستطيع أن نقول إن هيراقليطس فشل في إدراك سبب الوجود الأول ، الأمر الذي حاوله بجد فيلسوف أتى بعده وكان أيضاً إماما للفلسفة المادية المعاصرة وهو الفيلسوف ديمقريطس . فيلسوف الذرة كما يقولون .

وقد أرجع هذا الفيلسوف السبب الأول في نشأة الكون إلى وجود ذرات هى جواهر مادية في غاية الصغر والدقة ، بحيث لا تقبل الانقسام ، وهى ذرات صماء ، لا تجويف فيها على الإطلاق . وهذه الذرات كانت هائمة في الخلاء منذ الأزل ولكن

اصطدامها بعضها ببعض هو الذي أنتج الحركة وأنتج الوجود .

ولأن هذه الفكرة بالذات كانت المنطلق الأساسي للمدارس المادية المعاصرة فإننا نرى من الواجب أن نقف عندها مليا بالنقد والتقويم .

وبالرغم من ما قد يقال إن العلم الحديث توصل إلى الذرة بعد ألفي عام من هذه الفكرة مما يدل على صحة النظرية الذرية اليونانية .

مع الفيلسوف البريطاني « برتراندراسل »

وقد قال ذلك فعلاً الفيلسوف البريطاني « برتراند راسل » في كلمته « وقد شاء حسن الحظ للذريين أن يضعوا اصابعهم على فرض علمي لم يقم الدليل على صدقه إلا بعد ألفي عام » .

لكننا في الحقيقة ندرك فروقاً أساسية بين معرفة الذريين بوجود الذرة ودورها في تكوين العالم ، ومعرفة العلماء التجريبيين لها بعد هذا الزمن .

- فمعرفة الذريين بوجود الذرة تختلف عن معرفة العلماء التجريبيين لها بعد هذا الزمن .

فالعلماء التجريبيون إنما وصلوا إلى معرفة الذرة عن طريق التجارب العلمية والبراهين المعتمدة ، لكن معرفة الذريين الأوائل كانت حينذاك ـ على حد تعبير برتداندراسل نفسه ـ « لا تقوم على أي أساس سليم » .

- ثم إن العلماء التجريبيين لا يضعون في اعتبارهم مذهباً شاملاً لتفسير الكون والحياة ويرتبون عليه المنهج الاجتماعي والسياسي والاقتصادي والفكري الذي يتفق مع التفسير الذري كما يفعل الذريون .

ولذلك فإن العلماء يتخذون من الذرة موضوعاً للتجربة العلمية الآنية فلا يهتمون ببدء وجودها ، ولا من أين وجدت ؟ لأن البحث في ذلك خارج موضوع تفكيرهم . أما الذريون فقد كانوا يبنون من الذرة بناء فكريا ، ميتافيزيقيا ، ومن هنا كان يلزمهم تفسير نشأة هذه الذرات والسبب في حركتها .

ثم ان المسألة ليست هى : هل الذرات موجودة أو غير موجودة ؟ حتى تكون النظرية الأولى صحيحة أو خاطئة .

لكن المسألة هى تفسير نشأة الوجود من البداية .

وهذا التفسير إنما يظل مبهما في أهم نقاطه ـ حتى إذا كانت نقطة منه بعد ذلك صحيحة ـ خاصة إذا كانت النقطة الغامضة هى نقطة البدء ، لأن معنى ذلك أن البداية غير واضحة وغير محددة .

وإن الغموض ليزداد حول المذهب الذري إذا عرفنا أن هذا الغموض ليس متعلقاً بمسألة من أين وجدت هذه الذرات فحسب ، بل هو متعلق أيضاً بمسألة :

ـ كيف تحركت هذه الذرات الحركة الأولى ؟

ـ وما السبب في هذه الحركة ؟ أو من الذي حركها ؟

ـ هل تحركت بفعل الذرات نفسها ؟ أو بفعل محرك آخر ؟ أو بعبارة أخرى هل طبيعة هذا المحرك من نفس طبيعة الذرات ؟ أو من طبيعة تختلف عنها ؟

ـ وهل هى الصدفة ؟ أو كان هناك تدبير مقصود في تلك الحركة الأولى ؟

إن الفيلسوف البريطاني « برتراند راسل » يؤكد على أن الذريين لم يقولوا بالصدفة فيقول : ـ

« كان من الشائع قديماً أن يوجه اليوم إلى الذريين على نسبتهم كل شيء للمصادفة ، مع أنهم على خلاف ذلك كانوا جبريين مؤمنين ، يؤمنون بأن كل شيء يحدث وفق قوانين طبيعية ، حتى لقد أنكر ديمقريطس صراحة إمكان أن يحدث شيء بفعل الصدفة .

وعلى الرغم من أن « لوقيبوس » مشكوك في وجوده إلا أن المعروف عنه هو أنه قال شيئا واحدا وهو « لا شيء يحدث بلا شيء بل يحدث كل شيء على أساس وبحكم الضرورة[٥] » .

---

(٥) برتراند راسل . تاريخ الفلسفة الغربية حـ ١ ص١١٤ ط ٣ لجنة التأليف والترجمة والنشر القاهرة (١٩٧٨م)

ولعلنا ندرك من هذا النص أن « برتراند راسل » لم يحل اشكال السببية في مذهب الذرة الأول ، فإذا كانوا ـ كما يقول ـ يؤمنون بأن كل شيء يحدث وفق قوانين طبيعية وإذا كان ديمقريطس ينكر إمكان أن يحدث شيء بفعل الصدفة .

وإذا كان لوقيبوس قد قال إنه لا شيء يحدث بلا شيء بل يحدث كل شيء على أساس وبحكم الضرورة .

إذا لم يكن بالإمكان حدوث شيء بفعل الصدفة ؟

ـ فما هذه القوانين الطبيعية إذن . . ومن أين ؟

ـ وما هذه الضرورة التي يحدث على أساسها كل شي ؟ وكيف حدثت الحركة الأولى بالذات .

وقد أحس « برتراند راسل » أنه لم يحل الإشكال فعلا ولم يستطع أن يزيل الاعتراض الموجه إلى المذهب الذري ، خاصة فيما يتعلق بتفسير وتعليل الحركة الأولى فقال :

« نعم إنه ـ يعني لوقيبوس ـ لم يبين لماذا لزم للعالم أن يكون في البداية على الصورة التي كانت عليها ، فيجوز أن تكون هذه البداية عنده هى وحدها نتيجة المصادفة ، أما وقد تم للعالم وجوده فطريق سيره بعدئذ محدد على صورة واحدة بمقتضى القوانين الآلية[٦] » .

وهنا نجد أن « راسل » لم يبين كيف فسر الذريون خروج القوانين الآلية التي يسير الكون على مقتضاها ـ وهى على هذا المستوى البالغ الدقة ـ من الصدفة العشواء ؟ كيف ينشأ هذا النظام من اللانظام ؟ .

وقد أثار أرسطو عدة اعتراضات على هذا المذهب من أهمها هذا السؤال :

ماذا يكون المحرك الذي يوقع الذرات في الحركة[٧] ؟

---

(٦) المصدر نفسه ، نفس الصفحة

(٧) أرسطو . الكون والفساد لأرسطو ص ١٥٧ طبعة الدار القوية بالقاهرة .

والغريب أن « راسل » راح يدافع عن ديمقريطس ولوقيبوس ويصفهما بأنهما أقرب إلى المنهج العلمي ، فقال :

« وقد توجه أرسطو وغيره باللائمة إليه - يعني لوقيبوس - وإلى ديمقريطس لأنهما لم يفسرا كيف نشأت الحركة في الذرات بادىء ذي بدء ، لكن الذريين كانوا في هذا أقرب إلى المنهج العلمي من ناقديهم ، فالسببية لابد لها أن تبدأ من شيء ، وما دامت قد بدأت فلا يمكن أن نلتمس سبباً لذلك الشيء الأول الذي عنده بدات .

فقد تنسب العالم إلى خالق ، لكنك في هذه الحالة نفسها لابد أن تترك الخالق نفسه بغير تعليل .

فالواقع أن نظرية الذريين أقرب إلى نظرية العلم الحديث من أية نظرية أخرى مما ذهب إليه القدماء[٨] .

وكان من الممكن أن يكون كلام « راسل » في هذا صحيحاً ، إلا أنه ينسى نقطة هامة :

— صحيح أن السببية لابد أن تبدأ من شيء ، ومادامت قد بدأت فلا يمكن ان نلتمس سبباً لذلك الشيء الأول ، الذي عنده بدأت .

— وصحيح أنك إذا نسبت العالم إلى خالق ، فلابد أن تترك الخالق نفسه بغير تعليل .

وذلك كله بشرط أن يكون الشيء الأول الذي بدأت عنده السببية أو الخالق من طبيعة تختلف عن طبيعة الشيء المسبب أو المخلوق ، لأن القوانين التي تنطبق على المخلوق أو المسبب ، لن تنطبق في هذه الحالة على السبب ، أو الخالق .

فإذا جاز أن نسأل عن علة فاعلة لكل شيء في هذا الوجود ، فلابد أن ننتهي إلى

---

(٨) راسل . تاريخ الفلسفة الغربية ص ١١٥

علة فاعلة أولى تختلف عن كل شيء في هذا الوجود ، لايجوز في حقها أن نقول من خلقها ؟ أو من فعلها ؟ لأنها لا تكون مخلوقة كسائر المخلوقات التي يتوجه إليها هذا السؤال .

أما إذا كانت العلة الفاعلة أو السبب أو الخالق ، من جنس المخلوقات وتنطبق عليها كل القوانين التي تنطبق على المخلوقات ، فلا مفر من السؤال عنها بكل ما يسأل عن المخلوقات ، فيسأل من خلقها ؟

وعدم تنبه « برتراند راسل » للتفرقة بين الخالق والمخلوق أو بين السبب والمسبب هو الذي أوقعه مرة أخرى في خطأ الدفاع عن الذريين في تجاهل العلة الغائية ، أو تفسير : لماذا تحركت الذرات على هذا النحو ؟ وما الغاية من ذلك ؟ واقتصارهم على مجرد التفسير الآلي للكون دون التفسير الغائي .

يقول « راسل » : -

فإذا سألنا لماذا ، عن حادثة ما . فنحن إنما نقصد إلى أحد أمرين :

فإما أن نقصد إلى أي غرض تؤدي هذه الحادثة ؟

وإما أن يكون المقصود ، ما الظروف السابقة التي سبقت الحادثة فسببتها ؟

والجواب عن التفسير الأول تفسير غائي للشيء ، أعني تفسيراً للشيء بعلله الغائية ، وأما الجواب عن الثاني فتفسير آلي[٩] » .

ويقول :

« فليس في مستطاع الإنسان أن يسأل أيا من السؤالين عن العالم باعتباره كلا واحدا (بما في ذلك الله[١٠]) ، وكل ما يمكن هو أن نسأل عن أجزاء العالم .

أما التفسير الغائي فسرعان ما يصل بك عادة إلى خالق ، أو على الأقل إلى

(٩) راسل . تاريخ الفلسفة الغربية ص ١١٥.

(١٠) هكذا يقول برتراند راسل .

« مدبر » يحقق أغراضه في مجرى الطبيعة ، لكن إذا أخذ العناد مأخذه من شخص بحيث تمسك بالغائية تمسكاً شديداً فيسأل بعد ذلك : ما الغاية التي يحققها وجود الخالق ؟ وعندئذ يتضح في جلاء أن سؤاله خروج على الدين فضلا على أن سؤاله هذا بغير معنى ، لأنه لكي يكون ذا معنى لابد أن نفرض أن الخالق قد خلقه خالق أعلى منه ، أراد بخلقه إياه أن يحقق لنفسه غرضاً ، وعلى ذلك ففكرة الغاية لا يمكن تطبيقها إلا داخل حدود الكون بأسره دفعة واحدة .

ومثل هذا يمكن أن يقال عن التفسيرات الآلية ، فحادثة تسببها حادثة أخرى ، وهذه الأخرى تسببها ثالثة ، وهكذا .

أما إذا سألنا عن سبب للكل ، ألفينا أنفسنا منساقين مرة أخرى « للخالق » الذي لابد أن يكون هو نفسه غير معلول لعلة ، وعلى ذلك فكل التفسيرات السببية لابد أن تكون لها بداية ، نفرضها فرضا جزافاً .

ومن هذا يتبين أن الذريين لم يكن بهم عيب حين تركوا الحركات الأولى للذرات بغير تعليل[11] .

وخطؤ برتراند راسل هنا :

أنه قرر أن كل التفسيرات السببية لابد أن تكون لها بداية - حتى وأن كانت هذه البداية وجود خالق - نفرضها فرضاً جزافاً .

ثم قال في تقويم الذريين : « إنهم لم يكن بهم عيب حين تركوا الحركات الأولى للذرات بغير تعليل » .

ومنشأ الخطأ هو التسوية بين العالم والله ، أو كما يقول هو عن العالم في النص الذي أوردناه بالحرف « باعتباره كلا واحداً (بما في ذلك الله) » .

فإذا اعتبرنا العالم كلًا واحداً بما فيه الله ، ورحنا نفسره تفسيراً غائياً أو آلياً ، لما

(١١) راسل . تاريخ الفلسفة الغربية حـ ١ ص ١١٦

انتهينا فعلاً من هذا التفسير إلى علة مقبولة ، أو تفسير معقول ، لأن أي علة سنسأل عن علتها وهكذا ، إلى ما لا نهاية .

لكننا إذا فرقنا بين العالم والله ولم نعتبرهما كلًا واحداً ، وعرفنا أن العلة الفاعلة أو العلة الغائبة تختلف في جوهرها وطبيعتها عن العالم ، لأمكن الوصول إلى تفسير مقبول .

وعجز الذريين عن إدراك هذه التفرقة بين العلة الفاعلة ، والعلة الغائية من جهة ، والذرات من جهة أخرى هو الذي جعلهم يعجزون عن تعليل الحركات الأولى للذرات ، كما جعلهم يعجزون عن أن يبينوا : من أين وجدت هذه الذرات ؟ ولا ما أو من الذي حركها حركتها الأولى على الأقل .

وعجز برتراند راسل عن إدراك هذه التفرقة بين الله والعالم ، هو الذي جعله يفرض بداية السببية في هذا الكون فرضاً جزافاً ، ويخطىء في تقدير مذاهب الماديين الأوائل .

الماركسية اللينينية

وقد حاولت المادية الحديثة خاصة الماركسية اللينينية أن تواجه السؤال القديم الذي وجهه أرسطو : كيف نشأت الحركة الأولى في الذرات ؟ محاولة أن تنقذ المادية من خناق هذا السؤال ، فذهبت إلى أن الحركة ليست ناشئة في المادة من خارجها بل هي أخص خصائص المادة سواء الحركة الأولى في المادة ، أو الحركات التالية ، وسواء كانت الحركة داخلية في ذرات المادة وجزئياتها ، أو كانت خارجة عن جسم المادة ككل .

وقد اعتمدت الماركسية في هذه النقطة على :

١ - فلسفة البارون دولباخ (١٧٢٣ ـ ١٧٨٩) م .

٢ - النقطة الرئيسية في فلسفة آينشتين (١٨٧٩) م .

وكان « البارون هنري دولباخ » ينكر أن يكون هناك إله هو مصدر الحركة في

الطبيعة ، حتى لو فرضت الطبيعة قديمة ، كما كان يذهب ارسطو ، وكان يتباهى بأنه « العدو الشخصي للإله » وهو الذي سره أن يدعو « هيوم » إلى حفل غداء يضم خمسة عشر ملحداً ، وثلاثة من أصحاب العقول المضطربة ويدعى أن فكرة وجود الله ليست فطرية ، ويقول ان التصديق العام بوجود إله قد لا يعني أكثر من الرعب العام ازاء كوارث الطبيعة ، مصحوباً بجهل القوانين الطبيعية ، وكان ينتقد نيوتن بسخرية قائلاً : « ان نيوتن الجليل لا يزيد عن كونه طفلاً حين يغادر الفيزياء والبرهان ، ليضل في مناطق اللاهوت الخيالية[١٢] » .

ومن العجيب أن نرى دولباخ يقول ما قاله برتراند راسل بعده بحوالي مائة سنة ان الطبيعة هى كل موجود بذاته .

يقول « كولينز » « فالطبيعة لا تحتاج في نظر دولباك إلى أن تعد عملاً يتطلب صانعاً عاقلاً ، متعالياً بل على النقيض من ذلك يرى من البديهي ألا تكون الطبيعة عملاً بل كلا موجوداً بذاته » .

ويقول : « وفكرته الأصلية (دولباخ) عن الطبيعة بوصفها كلا عظيًا قائمًا بذاته لا يمكن أن يقوم شيء آخر خارجه . . هذه الفكرة ما هى إلا نسخة مادية من مذهب سبينوزا ، من خلال التعرف البديهي بوضع الواقع معادلاً للمجموع الطبيعي للمادة والحركة بحيث يستبعد مقدماً كل ما هو روحي ومتعال عن الطبيعة بوضعه وهما ، فإذا سلمنا بهذه المقدمة الشبيهة بمقدمات هوبز ، استطاع دولباخ ان يحدد في يسر أصل الحركة ، اذ لما كانت الطبيعة المادية كلا هائلا يشمل كل العلل الفاعلة ، فإن المصدر الأصلي للحركة لا يمكن أن يكون إلا المادة نفسها .

وهكذا تتضمن فكرة الطبيعة بالضرورة فكرة الحركة ، ولكن قد نتساءل : من أين تتلقى الطبيعة هذه الحركة ؟ وإجابتنا هى : من نفسها ، لأنها كل عظيم .

---

(١٢) جيمس كولينز . الله في الفلسفة الحديثة ترجمة فؤاد كامل ٢١٣ ، ٢١٤ مكتب غريب القاهرة ١٩٧٣م .

وبالتالي لا يمكن أن يوجد شيء وراءها ، ونحن نقول إن الحركة طريقة في الوجود تنبع بالضرورة من ماهية المادة ، وإن المادة تتحرك بطاقتها الخاصة وإن حركتها ينبغي أن تعزي إلى القوة الكامنة فيها(١٣) » .

ويؤكد « دولباخ » دائما على هذا المعنى أنه لا يجوز فصل الحركة عن المادة . ولو أدى ذلك عنده إلى تغيير مفهوم المادة ذاته ، فنراه يقول « زعم أن المادة كانت جامدة في الأصل . واستنتج من ذلك ضرورة وجود قوة خارجية تبث الحركة في هذه المادة الجامدة ، إنها حجة خالية من كل قيمة . فالحركة شيء طبيعي بالنسبة إلى المادة .

ولا يفصل فكرنا الحركة عن المادة إلا بتجريد مخالف للصواب « إذا أصررنا على أن لا نعني بكلمة مادة سوى كتلة جامدة ميتة خالية من كل صفة ، محرومة من كل فعل عاجزة عن التحرك بذاتها ، فقدنا كل فكرة عن المادة ، فما أن توجد المادة فلابد لها من صفات وخصائص ، وما يكون لها خصائص بغيرها لا تكون موجودة ، فلابد لها من الفعل بموجب هذه الخصائص بالذات(١٤) » .

والنقطة الجوهرية بعد ذلك في فلسفة البارون دولباخ هى إنكار وجود إله يكون هو السبب الأول في إيجاد المادة ، غير المادة ذاتها ؛ إذ أن كل أدلة وجود الله عنده ، لا تفيد أكثر من اثبات الحقيقة الواقعة للمادة .

نقل « أندريه كريسون » عنه قوله : زعم أن المادة عاجزة عن الوجود بذاتها ، واستنتج من ذلك أن لابد لها من التعلق بخالق . لا جرم أننا لا نفهم كيف توجد المادة ولكن إدخال الاله لتعليل المادة لا يعني سوى تأخير الصعوبة إذا أردنا ان نحل كلمة الله محل كلمة الطبيعة ففي وسعنا أن نتساءل للسبب نفسه : لماذا هذا الإله موجود ؟(١٥) » .

---

(١٣) المصدر السابق ص ٢١٥

(١٤) اندريه كريسون . تيارات الفكر الفلسفي من القرون الوسطى حتى العصر الحديث ترجمة نهاد رضا ص ١٦٤ ، ١٦٥ منشورات عودرات بيروت ط ١ (١٩٦٢م)

(١٥) المصدر نفسه نفس الصفحة .

وواضح أن البارون دولباخ عجز في هذه النقطة عن إدراك الفارق بين الإله والمادة ، هذه الفوارق التي كان بها الإله إلها ، وأساس هذه الفوارق أن الإله لا يسأل عنه بما يسأل عن المادة . فإذا كانت المادة تحتاج إلى تعليل . فإن الإله لا يحتاج إلى تعليل ، وإلا لما استطاع أن يعلو على المادة ويجرى فيها أفعاله .

وهو كما نرى نفس الخطأ الذي ورثه « برتراند راسل » بعده كما رأينا وورثته الماركسية وتأثرت به .

كذلك تأثرت الماركسية في فكرتها عن المادة والإله بالنقطة الرئيسية في فلسفة أينشتين إن المادة ليست إلا الحركة ، والحركة ليست إلا المادة . ومعنى هذا أن الحركة لو سلبت من المادة لأصبحت مسلوبة الوجود تماماً[١٦] وأيضاً « فإن المادة والطاقة يستحيل أحدهما إلى الآخر ، فإذا تعرت المادة عن كتلتها وسارت بسرعة الضوء نسميها إشعاعاً ، وعلى العكس إذا بردت الطاقة وتخثرت وأمكننا قياس كتلتها سميناها مادة[١٧] » وأن الكتلة والطاقة متعادلتان وما الكتلة إلا طاقة مركزة ، وبعبارة أخرى فإن المادة متكونة من الطاقة ، والطاقة متكونة من المادة وكل منهما حالة عارضة ، موقوتة بظروف معينة[١٨] .

وقد نقل « إنجلز » هذه الأفكار نقلا كاملاً فقال : الحركة هى نمط وجود المادة وطرازها[١٩] » وقال : « لا يمكن التفكير بالمادة بلا حركة ، كما لا يمكن التفكير بالحركة دون مادة[٢٠] » .

(١٦) انظر : د . محمد الصادقي . حوار بين الماديين والإلهيين ٢٠٦ منشورات مكتبة الصدق . النجف الاشرف .

(١٧) دكتور محمد عبد الرحمن مرحبا . آنيشتين والنظرية النسبية ص ٨٧ ط ٨ دار القلم بيروت ٦٩٨١

(١٨) المصدر السابق ٨٥

(١٩) انجلر انتى دوهروينج حـ ١ ص ٧٤ نقلا عن رجاء جارودي النظرية المادية في المعرفة ص ٦٦ دار دمشق للطباعة والنشر بدون تاريخ .

(٢٠) المصدر نفسه نفس الصفحة

وقد أوضح « روجيه جارودي » أن الحركة في الفكر الماركسي ليست ناشئة في المادة من مصدر خارجي ، فقال : « هذه الوحدة غير القابلة للانفصام بين المادة والحركة ليست قائمة فقط على علاقات الأشياء بالروح التي نعرفها ، بل على الطبيعة ذاتها للأشياء[٢١] » .

وتمضي الماركسية في محاولة الابتعاد عن السؤال الأرسطي ! كيف نشأت الحركة في المادة فتزعم أن الحركة لا يمكن خلقها ولا تحطيمها وأن قوة الحركة ما هى إلا مقياس لهذه الحركة فقوة تمدد الحديد يعني أن الحرارة حركة نبذ تقاس بتمدد الأجسام[٢٢] » .

وعلى هذا التفسير يكون مفهوم القوة (العلة الفاعلة للحركة) مفهوما شريراً يجب استبعاده لأنه مفهوم ذاتي مستعار من فاعلية الأعضاء البشرية في الوسط المحيط بها وما تفسير هذه الفاعلية في الحقيقة إلا أننا نملك في جسمنا وسائل نقل الحركة وليس خلقها[٢٣] .

ويستدل الماركسيون على ذلك بما قاله « هجل » من أنه كان يفضل القول بأن للمغناطيس نفسا (كما كان طاليس يقول) على القول بأن له قوة الجذب ، فالقوة نوع من الخاصية نتمثلها قابلة للانفصال عن المادة ، لكن النفس هى حركة الذرات وهى مثل طبيعة المادة[٢٤] » .

واذا لم تكن الحركة خاصية من خصائص المادة بل هى طبيعة المادة وشكلها الذاتي ، فإن مصدر الحركة ، هو المادة ذاتها دون حاجة إلى مصدر خارجي لأن المحرك للمادة هو صراع الاضداد هو التنافض في ذات المادة هو الذي يحولها من الكم

---

(٢١) المصدر نفسه نفس الصفحة

(٢٢) رجاء جارودي . النظرية المادية في المعرفة ص ٨٨

(٢٣) نفس المصدر ٩٠

٢٤ نفس المصدر ٩١

إلى الكيف ، أو من الكيف إلى الكم حين تتحول المادة إلى طاقة ثم إلى نور أو يرد النور إلى الطاقة ثم إلى المادة مرة أخرى .

وتظن الماركسية بهذا أنها حلت مشكلة مصدر الحركة أو سببها ، متجاهلة أنه مهما قلنا إن السبب في الحركة هى المادة ذاتها بفعل التناقض الموجود في ذاتها والذي يجعلها مستغنية عن محرك خارجي ، فإن السؤال الكبير الذي يفرض نفسه ببساطة وقوة حتى في هذه الحالة التي تدعيها الماركسية هو : ما السبب الذي جعل المادة على هذا النحو ؟

ما السبب الذي جعل الحركة نظام المادة وشكل وجودها الذي لا ينفك عنها ، وجعل التناقض في ذات المادة هو المصدر ، أو هو المحتوي الداخلي للحركة ؟

ثم أن هناك مشكلة اخرى لاتقل صعوبة عن هذه المشكلة وهى : **أنه إذا كانت المادة هى أصل الوجود وسببه ، فكيف نشات الروح من المادة ؟ أو كيف نشا اللامادي من المادى ؟ ما دامت الماركسية تعتقد أنه لا شيء هناك وراء المادة ، أو بعبارة ثالثة : كيف ينشا الروح أو الفكر من المادة ؟ وما العلاقة بينهما ؟** .

ولقد تساءل الدكتور جارودي عن هذه العلاقة مستنكراً أن تكون العلاقة هى علاقة العلة بالمعلول ، قائلاً :

« أية علاقة بين هذه العلة المكانية وهذا المعلول الروحاني ، لقد كان هذا التعارض القطبي الميتافيزيقي ، يحفر هوة لا يمكن اجتيازها بين التعبيرين ، ويجعل المسالة ، غير قابلة للحل[٢٥] » .

ومع اعتراف الدكتور جارودي بصعوبة المشكلة لو أخذنا بالتفسير الماركسي من أن الحركة هى شكل وجود المادة المرتبط بها ، فإنه كان يظن في الفترة التي كتب فيها كتابه عن نظرية المعرفة المادية وكما يعتقد الماركسيون الآن أن هذه المشكلة يمكن أن تحل ماركسيا بطرائق علمية إذا درسنا كيفية تولد حرارة السندان - وهى حركة

---

(٢٥) رجاء جارودي النظرية المادية في المعرفة ص ٤٧

كيفية - من حركة المطرقة - وهى حركة مادية ميكانيكية - يقول : « إذا لم نفصل - اعتباطا - بين المادة والحركة ، وإذا اعتبرنا أن الحركة هى شكل وجود المادة - حسب تعبير إنجلز - فعندها ستبقى المشكلة معقدة كما سنرى ، لكنها ستطرح بعبارات يظل معها الحل العلمي ممكنا ، يجب أن نظهر : كيف أن حركة الشيء الفيزيائية تتحول إلى حركة نفسية فيزيولوجية لحواسنا ، وهذه الحركة الأخيرة تتحول إلى حركة نفسية للفكر .

ستكون مشكلة صعبة ، لكنها تحل بطرائق علمية بالصفة ذاتها ، طرائق دراسة الانتقال من حركة المطرقة إلى حرارة السندان ، إذ أن الفرق الكيفي بين شكلي الحركة (الحركة الميكانيكية ، والحرارة) لا يستبعدان أبداً تحليل الانتقال من شكل لآخر[٢٦] .

ولقد كان الدكتور جارودي ينسى في تلك الرسالة ، كما ينسى معه الماركسيون الآن ، أن حرارة السندان لا تنتقل من حركة المطرقة إلى السندان إلا بفعل محرك يؤدي دوره في نقل هذه الحركة ، وهذا يلفت النظر باستمرار إلى ضرورة وجود سبب وراء انتقال الحركة من شكل إلى آخر .

فإذا كانت حركة المادة قبل ظهور الحياة ، ثم كانت حركة المادة الحية قبل ظهور الوعي ، ثم حركة الفكر ، فكيف تمت هذه الانتقالات ؟ وما السبب فيها ؟ هل تمت فيها منها أو من شي آخر ؟ وإذا كانت قد تمت فيها منها فما الذي أودعها هذه القدرة ؟ .

هنا أيضاً لم تستطع الماركسية أن تحل هذه المشكلة حلاً مقنعاً مقبولاً ، إذ لا تقول إلا أن المادة هى هكذا وفقط ، لا يمكن خلقها ولا يمكن تحطيمها ، وان وحدتها الواقعية الحية تجد تعبيرها في قوانين البقاء والتحول ذاتياً ، دون حاجة إلى شيء آخر .

---

(٢٦) المصدر نفسه ص ٤٧

وهذا الجواب لا يخرج في حقيقته عن موقف العاجز المستبد الذي لا يستطيع أن يبرر استبداده ، أو يفسر موقفه ، سوى ان يقول في موقف الإحراج « الأمر هو هكذا فقط » .

وعجز الماركسية عن حل هذه المشكلات انما نجم ـ كما راينا طوال هذا البحث ـ من نقطة محددة هى : عدم افتراض وجود سبب أول يخالف المادة في حقيقته وجعلها هذا السبب من المادة ذاتها ، ولذلك توجهت إلى هذا السبب المادي كل الأسئلة التي توجه إلى المادة ، وبذلك يظل اشكال السببية قائماً دون حل .

الوجـــوديـــة

على أن حظ المذاهب المادية الأخرى ، لم يكن أحسن من حظ الماركسية ولنأخذ ـ على سبيل المثال لهذه المذاهب ـ الوجودية ، من حيث أن الوجودية أوسع هذه المذاهب انتشاراً في الغرب ، كما أن الماركسية أوسعها انتشاراً في الشرق ، ومن حيث أن الوجودية تشترك مع الماركسية في مقولة « إن الوجود يسبق الماهية » وهذا يفسر انتماء سارتر للمادية[٢٧] .

والوجودية ـ كما عرفتها الفيلسوفة الأمريكية مسزجرين ـ هى جهد لإدراك الطبيعة الإنسانية في حدود إنسانية الإنسان ودون اللجوء إلى ما هو فوق الإنسانية ، أو إلى ما يمكن أن ندعوه ما تحت الإنسانية[٢٨] أي أن الوجودية عندها ـ كما يقول الدكتور سعد حباتر ـ محاولة لتفسير الإنسان بالاستقلال عن المقولات العلمية ، بل والاستقلال عن المقولات الدينية الخالصة ، أو بعبارة أخرى فإنها تستبعد في مذهبها

(٢٧) عبد الفتاح الديدي . فلسفة سارتر ٩٦ مكتبة الانجلو المصرية القاهرة ١٩٧١

(٢٨) عن سعد حباتر ترجمة عبد الفتاح الديدي . منشورات دار الآداب . بيروت ط ٢ (١٩٦٦م) مشكلة الحرية في الفلسفة الوجودية ٣٧ مكتبة الانجلو المصرية القاهرة ١٩٧٠م

(٢٩) المصدر السابق نفس الصفحة

الفكري وجود إله ، وتعتمد على التفسير المادي للكون ، ولكنه تفسير يختلف عن التفسير الماركسي .

ذلك أن سارتر رغم إيمانه بالمادية ، وبوجوب رفض فكرة وجود خالق يخالف المادة في حقيقته ، وسد كل الطرق المؤدية إلى الإيمان بوجود هذا الخالق نراه يختلف مع الماركسية والماركسيين في فرنسا في نقاط عدة ، ويصف الماركسية بأنها دوار فكري متناقض ، يؤدي إلى الإيمان .

ومن الطريف والمفيد أن تقف على اعتراضات سارتر على الماركسية ، فيما يتعلق بموضوع بحثنا عن السبب الأول للوجود ، وقد قام سارتر بتلخيص خطوات الماركسية الأساسية تلخيصاً بديعا ، في ثلاث خطوات حين قال :

« يبدو ان أول خطواتها هو : إنكار وجود الله وانكار الغائية العلوية . . وثاني خطواتها هى : إرجاع حركات الروح إلى الحركات المادية . . . والثالثة هى : استبعاد الذاتية مع تحويل العالم وفيه الانسان إلى نسق للأشياء المترابطة فيما بينها بعلاقات كلية[٣٠] » .

وبعد هذا التلخيص أخذ سارتر يفند الماركسية تفنيدا حين استنكر :

- **نسبة الماركسية إلى الفلسفة المادية .**
- **نسبتها إلى العلم .**
- **كما استنكر أن تكون الماركسية فلسفة تقدمية**
- **كما استنكر فكرة الديالكتيك**
- **ثم كشف عن حقيقة المادة الكلية التي ترجع الماركسية إليها كل التفاعلات في العالم .**

فبخصوص النقطة الأولى ـ إنكار أن تكون الماركسية فلسفة مادية ـ فقد أكد أن

---

(٣٠) سارتر . المادية والثورة ٧ ترجمة عبد الفتاح الديدي . منشورات دار الآداب بيروت . ط ٢ (١٩٦٦) .

المادية تتخذ من الوضعية غطاء لها ولكنها تتنكر للوضعية وترتمي في أحضان الميتافيزيقا حين تنكر وجود الله وترد الروح إلى المادة بينما لا تستطيع التجربة ان تؤيد ذلك . يقول : « وانا أستنتج هنا بمنتهى الإخلاص أن هذا المذهب (الذي لخصته آنفا) ميتافيزيقي (تابع ما وراء الطبيعة) وان الماديين ميتافيزيقيون (من انصار ما وراء الطبيعة) فيطلبون إلى التوقف ، ويقولون إنني مخطىء فهم لا يمقتون شيئاً كما يمقتون الميتافيزيقا ، وحتى الفلسفة نفسها ، ليس من المؤكد أنها تحوز القبول لديهم[٣١] » .

ثم يستعرض سارتر أقوال أئمة الماركسية في فرنسا ويرد عليهم فيقول : « يعبر السيد « نافيل » عن المادية الجدلية بقوله : « إنها التعبير عن الاكتشاف التقدمي للتفاعلات في العالم وعن الاكتشاف الذي لا يعرف السلبية ، ولكن يتضمن ايجابية المكتشف والباحث والمكافح ، وعند السيد « جارودي » تعد الخطوة الأولى للمادية هي إنكار مشروعية أي معرفة سوى المعرفة العلمية ، وحسب تعبير « مدام إنجران » « لا نستطيع أن نكون ماديين ، إذا لم نرفض أولاً كل تأمل قبلي[٣٢] » .

وهنا يقول سارتر « إن هذه الإساءات إلى ماوراء الطبيعة ليست موقفاً أو اكتشافاً تقدمياً ، بل هو من الأشياء المعروفة منذ وقت طويل ، وكانت معروفة في القرن الماضي على أقلام الوضعيين ، ولكن هؤلاء كانوا يرفضون أن يعلنوا رأيهم في وجود الله لأنهم كانوا يأخذون كل الظنون التي أمكن تكوينها حول الموضوع بوصفها غير قابلة للتحقيق ، وقد عدلوا مرة واحدة وإلى الابد عن التساؤل عن العلاقات بين الروح والجسد ، لأنهم اعتقدوا في استحالة وامكان معرفة أي شيء بهذا الصدد .

ومن الواضح أن إلحاد السيد « نافيل » أو « مدام انجران » ليس تعبيراً عن اكتشاف تقدمي ، وهذا نوع من اتخاذ موقف واضح وقبلي حول مشكلة تتخطى تجربتنا إلى ما لا نهاية . .

وهذا الموقف هو أيضاً موقفي انا ، ولكنني لم أعتقد أنني أقل ميتافيزيقية حين

---

(٣١) نفس المصدر ٨

(٣٢) نفس المصدر . نفس الصفحة

رفضت وجود الله من « ليبنتز » حين أيد وجوده[٣٣] » .

وينتقد سارتر بعنف « إنجلز » في فكرته عن الديالكتيك الجدلي وآلية التفاعلات داخل المادة واعتباره الحرارة بالذات حركة داخل المادة وليست من سبب خارجي فيقول « . . فهل يجب أن نحكم بطيش إنجلز ؟ أم بسوء نيته ؟ إذ أنه يثبت وجود تاريخ طبيعي عن طريق فرض علمي يهدف في صراحة إلى إرجاع كل التاريخ الطبيعي إلى تسلسلات آلية ، فهل يكون انجلز أكثر جدية عندما يتكلم عن الفيزياء ، وعلوم الطبيعة ؟

إنه يقول : كل تغير فيزيائي هو عبور من الكم إلى الكيف ، أي من كم الحركة (من أي شكل) المتضمنة في الجسم ، أو الموصولة بالجسم ، وهكذا لا تتأثر حرارة الماء أولاً بحالة سيولتها حتى إذا ارتفعت هذه الحرارة أو انخفضت تأتي لحظة تتعدل فيها حالة تماسك الماء ويتحول الماء إلى حالة بخار أو إلى حالة الثلج ، ولكنه يخدعنا في الواقع بلعبة المرآة .

فالبحث العلمي في الواقع لا يهتم إطلاقاً بتوضيح العبور من الكم إلى الكيف . ان البحث العلمي ، يبدأ من الكيف (أو الصفة المحسوسة) بوصفه مظهراً خداعاً ذاتياً ، حتى نجد وراءه الكم أو العدد بوصفه حقيقة الكون ، وفي سذاجة يأخذ « إنجلز » الحرارة كما لو كانت تعطي نفسها أول الأمر مثل كيفية[٣٤] » .

كما يقول : « المؤمن بالمادية الذي يأخذ على المثاليين اشتغالهم بالميتافيزيقا حين يردون المادة إلى الروح . .

بأي معجزة يصرح هذا المادي لنفسه هذا الاشتغال حين يرد الروح إلى المادة ؟ ولا تؤيد التجربة مذهبه ، ولا المذهب المعارض أيضاً .

. . . وإذا زعم المادي وثوقه من مبادئه ، فلا يصدر تأكده إلا عن حدوس أو استدلالات قبلية ، أي عن هذه التأملات نفسها التي يعيبها ، ولهذا أنظر إلى المادية

---

(٣٣) نفس المصدر . نفس الصفحة

(٣٤) نفس المصدر . ١٥ ، ١٦

كنوع من الميتافيزيقا المتوارية خلف الوضعية . ولكنها ميتافيزيقا تحطم نفسها بنفسها ، لأنها إذ تقوم بهدم الميتافيزيقا تطبيقا لمبادئها تحذف كل أساس لاثباتاتها الخاصة ، وفي نفس الخطوة تهدم المادية أيضاً الوضعية التي تتخذها غطاء لها[٣٥] » .

ويؤكد سارتر أن الديالكتيك (تطور الأفكار من الداخل) يليق بالأفكار لكنه لا يقبل بأشكال المادة لأن التطور في المادة لابد أن يكون بسبب خارجي .

يقول : « يوجد كما يقولون حركة دياليكتيكية في وسط الطبيعة ، وهى حركة تتخطى بها الأضواء بعضها بعضا فجأة أثناء تعارضها حتى تتجمع في تركيبة جديدة ، ويعبر هذا الناتج الجديد بدوره إلى ضده ليذوب معاً في تركيبة أخرى .

وأتعرف من التو هاهنا على الحركة الخاصة بالجدل (الدياليكتيك) الهجلي القائم بأكمله ، على ديناميكية الأفكار ، لا أزال اتذكر كيف تستدعى الفكرة فكرة أخرى ، في فلسفة هجل ، وكيف ينتج كل منها نقيضها .

. . . ونحن نقبل هذا الجدل بلا ضيق فيما يتعلق بالأفكار ، فالأفكار بطبيعتها تركيبية .

ولكن يبدو أن « هجل » قد وضع هذا الجدل مقلوباً وأن هذا الجدل في الحقيقة هو أخص خصائص المادة .

وإذا سألت عن : أي مادة تتحدث تأتيك الإجابة بأنه لا يوجد مادتان وانها هى نفس المادة التي يتكلم عنها العلماء وما يميزها هو جمودها ، وهذا يعني أنها غير قادرة على أن تنتج أي شيء من ذاتها ، ودورة الحركات والطاقة . هذه الحركات وتلك والطاقة تأتيها دائما من الخارج .

ويرى سارتر أن العناصر التي تكون الوحدة المادية لا تحتفظ إلا بعلاقات تلازم وآنية فهي موجودة معاً هذا هو كل ما في الأمر ، كما يرى أن عالم العلم كم ، والكم هو النقيض المقابل تماماً للوحدة الدياليكتيكية (أو الجدلية) وفي الظاهر فقط تصبح الجملة واحدة ، والوحدة العددية لاتتأثر إطلاقاً بالحضور المشترك لوحدة أخرى إنها .

---

(٣٥) نفس المصدر ٨ ، ٩

تظل ساكنة ومنفصلة داخل العدد الذي تتعاون في تكوينه ، ولابد أن يكون الأمر على هذا النحو ، حتى يمكننا أن نعد لأنه إذا انتجت ظاهرتان كل منهما الأخرى ، في اتحاد باطني وعدل كل منهما الآخر بالتبادل (كما يقول الديالكتيك) سيكون من المستحيل أن نقرر ما إذا كنا إزاء حدين منفصلين أو إزاء حد واحد . . .

وهكذا بما أن المادة وفقاً لمفهومها العلمي تمثل تحقق الكم بشكل ما فإن العلم يكون في هذه الحالة بمشاغله العميقة ، ومبادئه ومناهجه ، نقيض الدياليكتيك فإذا تحدث العلم عن القوى التي تنطبق على نقطة مادية ، انصب اهتمامه الأول على إثبات استقلالها .

فالعلم إذا درس الجاذبية التي توقعها بعض الأجسام على بعض فإنه يحددها كعلاقة خارجية ويردها إلى تعديلات في الاتجاه والسرعة الخاصين بحركات الأجسام .

وإذا حدث ان استخدم العلم كله تركيب أو مركب فيما يتصل بالتركيبات الكيميائية فإن هذا الاستخدام لا يقصد به التداخل والتوحد ، كما هو المعنى الهجلي ، وإنما يقصد به الترابط الذي يربط بين العناصر مع احتفاظ كل عنصر بخصائصه . . فالماء الذي يتألف من ذرات الأوكسجين والأيدروجين ، ليس كلا واحداً حقيقياً ، بل هو مجرد حالة تحتفظ فيها ذرات الأوكسجين والأيدروجين بهويتها[٣٦] » .

على أنه وفقاً لفكرة التركيب نفسها ، سيصعب - كما يقول سارتر - رد الحياة إلى الحياة ، ورد الوعي البشري إلى المادة . . .

فنحن نعرف ما يقوله العلم في شتى براهينه بشأن المادة : إن الشيء المادي الذي تنبعث الحياة فيه من الخارج والمشروط بحالة العالم الكلية ، والخاضع لقوى تأتي دائما من مواضع أخرى ، والمؤلف من عناصر ينضاف بعضها إلى بعض ، دون أن ينفذ بعضها في بعض وتظل غريبة بالنسبة إليه . . . هذا الشيء المادي خارجي بالنسبة

---

(٣٦) نفس المصدر ١٢ - ١٤

إلى نفسه ، وخواصه الأكثر وضوحاً وسكونية ، لا تعدو أن تكون ناتج حركات الجسيمات التي تدخل في تكوينه ، والطبيعة - كما قال هيجل في عمق شديد - ظهور خارجي فكيف نجد في الظهور الخارجي مكانا لهذه الحركة الاستدخالية المطلقة المتمثلة في الدياليكتيك[٣٧] .

وإذا كان العلم لا يساند فكرة الجدل (الدياليكتيك) كما رأينا فإن العلة عند الماديين لا يمكن أيضاً أن تساند نفسها بالعلم ولا أن تتوقف بالجدل ، إنها تظل فكرة عملية عادية ، أو علامة على الجهد الدائم الذي يبذله المادي من أجل لف أحدهما نحو الآخر ، وربط منهجين يستبعد أحدهما الآخر على التناوب في قوة فهى - كما يرى سارتر - نموذج للتركيب الفاسد ، ولا ستعمالها استعمالا سيء النية[٣٨] .

ويقول سارتر أن فكرة السببية في الماركسية تظهر على أفضل نحو ، اختلاط الفكر الكبير الذي وقع فيه الماديون . . . وقد كشف سارتر تأرجح جارودي في شرحه للسببية المادية ومحاولة التوفيق بينها وبين العلم رغم التعارض الكبير بينهما ، فعندما يتحدث تذهلنا تأرجحاته : فأحياناً يؤكد باسلوب مجرد ان الحتمية الالية قد عاشت ، ويجب استبدالها بالجدل ، واحيانا أخرى يعود عندما يجاهد في شرح موقف تجسيمي إلى العلاقات السببية الطويلة التي تفترض ظهورا خارجيا مطلقا للسبب بالنسبة إلى المسبب » . . « وعندما تحديث السيد نافيل ان يقوم بتعريف هذه السببية العجيبة التي يجب استخدامها داخل أطار الجدل ظهر اضطرابه ، وبقى صامتاً ، وأنا أفهم ذلك إلى حد كبير[٣٩] » .

ويقول سارتر إن فكرة السببية موقوفة بين العلاقات العلمية وبين التركيبات الجدلية .

فالمادية بوصفها - كما رأينا - ميتافيزيقا تفسيرية (إنها تريد تفسير بعض الظواهر

(٣٧) سارتر . المادية والثورة ١٩

(٣٨) نفس المصدر ٢١

(٣٩) المصدر نفسه ٢٠

الاجتماعية بظواهر أخرى ، وتفسير النفسى بالبيولوجي ، والبيولوجي بالقوانين الطبيعية الكيميائية) تستخدم مبدئياً الرسم التخطيطي العلمي .

ولكن بما أنها ترى في العلم تفسير الكون فهى تتجه إليه وتقرر في دهشة أن الترابط غير علمي ، لأن السبب في القوانين العلمية غير واضح وغير محدد[٤٠] .

ويتساءل سارتر عن السبب في بعض القوانين العلمية مثل قانون أرشميدس قائلًا : ان بعض القوانين تعطينا ملامح الظواهر ولكن دون أن نستطيع أن نقول إن إحدى هذه الملامح سبب أو علة لما يتلوها (هل يمكننا أن نقول أن التحلل النووي في انقسام الخلايا هو علة تقطيع الليف الخيطي البروتوبلازمي ؟[٤١]) .

وهكذا تظل السببية المادية في الهواء ، فلها أصلها في القول الميتافيزيقي بارجاع الروح إلى المادة ، وبتفسير النفسى بالطبيعي (رغم أنها تنكر الميتافيزيقا) ويتجه المادي إذن نحو الجدل ليأسه في ضالة ما يدعم به العلم تفسيراته العلمية ولكن الجدل يحمل أكثر مما ينبغي فالوصلة السببية طولية بينما يظل السبب خارجياً عن مسببه[٤٢] » .

ومن ناحية أخرى يقول سارتر : إنه لا يوجد في المسبب أكثر مما يوجد في السبب وإلا يظل هذا المتبقي بلا تفسير حسب منظورات التفسير العلمي والتقدم الجدلي على العكس كل شامل ، فهو يتجه عند كل مرحلة جديدة ، نحو مجموع الاوضاع الفائتة ، ويضمها كلها في وسطه ، والعبور من مرحلة إلى أخرى ، هو دائما إثراء ، فيوجد دائما في مركب الموضوع اكثر مما في الموضوع وفي نقيض الموضوع مجتمعين .

وبعد أن يبطل سارتر استناد العلة لدى الماديين على العلم على هذا النحو يتساءل ما هو على وجه الدقة هذا التصور الذي يستخدمه الجدليون بشأن المادة[٤٣] .

(٤٠) نفس المصدر . نفس الصفحة

(٤١) نفس المصدر . نفس الصفحة

(٤٢) نفس المصدر ٢١

(٤٣) المصدر نفسه ٢٣

ويقول إذا كان هذا التصور المادي مستعارا من العلم فسيكون أشد التصورات فقرا واملاقاً ، وسيذوب في تصورات أخرى حتى يصبح مبدأ فكرياً لا مادياً ، وهذا المبدأ الفكري سيحتوي على نفسه على تصور المادة كواحد من أبنته ، ولكن بدلا من أن يعينه تصور المادة على تفسير نفسه سيقوم المبدأ الفكري نفسه بتفسير تصور المادة[٤٤] .

ولقد لاحظ سارتر أنه لم يتعرض في نقده المتقدم للماركسية لمسألة الطاقة وهى الأصل المشترك لكل التحولات في الكون ، ولكنه يجيب على ذلك بأن الطاقة ليست حقيقة تدرك إداركاً مباشراً ولكنها تصور مجمد لرعاية بعض الظواهر ، وبأن العلماء يعرفونها بآثارها أكثر مما يعرفونها بطبيعتها ويعلمون على الأكثر كما قال بوانكاريه بشأنها « شيء ما باق » بل وأكثر من هذا أن القليل الذي يمكننا أن نقوله منها يتعارض بقوة مع مقتضيات المادية الجدلية ، فالكم الكلي يظل محفوظاً ، ويغير مواضعه بكميات مجهولة ويعاني انخفاضا متدرجاً ثابتاً، ، وهذا المبدأ الأخير خاصة متعارض مع مستلزمات الجدل الذي يريد الاثراء في كل خطوة ولا ينبغي أن ننسى بالإضافة إلى ذلك ان أي جسم يتلقى دائما طاقته من الخارج (حتى الطاقة الخاصة بداخلية الذرة مكتسبة) واذن يمكننا دراسة مشكل تعادلات الطاقة في إطار مبدأ السكون العام وتحويل الطاقة إلى عجلة للجدل يشبه تماماً تحويلها بالعنف إلى فكرة .

ثم يقول سارتر في النهاية : « ها هى إذن المادية التي يريدون مني أن اختارها شبح بروتيه الذي لايمسك به أحد . . مظهر كبير غامض متناقض . إنهم يطلبون إلى أن اختار اليوم بالذات بمطلق حرية الفكر وما ينبغي أن اختاره في حرية ووضوح وفي أحسن أحوالي الفكرية هو مذهب يهدم الفكر .

انني أعلم أن مصالح العقل في جانب البروليتاريا ، فهل يدعو ذلك إلى أن اطلب إلى فكري الذي ساقني إلى هذا أن يهدم نفسه بنفسه حتى أفرض عليه رغم ذلك أن يتخلى عن مقاييسه وأن يفكر في المتناقض ، وأن يتمزق بين دعاوي متعارضة وأن

---

(٤٤) المصدر نفسه نفس الصفحة

يفقد كل شيء حتى الوعي الواضح نفسه وأن يلقي بنفسه عميانياً في سباق يبعث على الدوار الذي يؤدي إلى الايمان[٤٤] .

ومع تسليمنا بوجاهة كل ما تقدم من انتقادات سارتر للماركسية ، واتهامه لها بالتناقض ، والمخالفة للعلم ، وضياع الهوية بين المادية والميتافيزيقا ، فإننا بعد ذلك نتساءل .

— هل خلت فلسفة سارتر من التناقض هى الأخرى ؟

— هل حددت هويتها بين المادية والميتافيزيقا أو كانت عناصرها منسجمة بعضها مع بعض ؟ أم أن سارتر وقع فيما عاب فيه غيره فيما يتعلق بالسببية .

الواقع أن مذهب سارتر هو الآخر صورة من صور التناقض والغموض والقلق .

وبخصوص موضوع السببية بين الله والعالم ـ الذي نعالجه في هذا البحث ـ وأن هذا العالم له سبب يختلف عن العالم فإن تناقض سارتر يتجلى بوضوح في النقاط الآتية :

فهو يؤمن بالمادية ولكنه يقتصر منها على الجانب التاريخي (المادية التاريخية) ويقول : « نحن نوافق دون تحفظ على هذه الصيغة في كتاب رأس المال ، التي أراد بها ماركس أن يحدد ماديته وهى « اسلوب إنتاج الحياة المادية يحتم بشكل عام تطور الحياة الاجتماعية والسياسية والعقلية[٤٦] .

وينكر سارتر فكرة المادية الجدلية (دياليكتيك الطبيعة) لأنه « لو جاز أن نتصور المادة على أنها مجرد هيولي فارغة تماماً من كل معنى انساني لكان من واجبنا أن نقول إن مثل هذه المادة شيء لم يلتق به أحد في أية خبرة بشرية[٤٧] » .

---

(٤٥) نفس المصدر ٣١

(٤٦) سارتر . نقد العقل الجدلي ص ٣٣ عن د . مصطفى غالب . سارتر ١٤٢ ، مكتبة الهلالي بيروت ١٩٨٠م

(٤٧) د . مصطفى غالب سارتر ٦٠

ولذلك يقول الدكتور مصطفى غالب إن سارتر يعتقد أن المادة لا يمكن ان تكون مجرد مادة إلا بالنسبة إلى الله أو بالنسبة إلى المادة نفسها وهو ما لا يمكن تصوره مطلقاً . اما العالم الذي يعرفه الإنسان حقاً ويحيا فيه حقاً فهو في صحيحه عالم بشري وحتى لو سلمنا بإمكان قيام علاقات دياليكتيكية في نطاق الطبيعة فسيكون على الإنسان عندئذ ان يأخذ تلك العلاقات لحسابه الخاص وان يقيم بينه وبينها روابط خاصة تجيء مطبوعة بطابعه .

وإذن فإن المادية الجدلية الوحيدة التي تنطوي على معنى كما يراها سارتر إنما هى في تلك المادية التاريخية التي تنبع من داخل التاريخ الانساني بوصفه علاقة حية للإنسان بالمادة[٤٨] » .

على أن سارتر إذا كان ينكر المادية الجدلية فإنه يترك المادة بلا تفسير أو بيان للسبب الأول . هل هو الفكر أو المادة ؟ إنه يرفض تفسير المادة بالفكر أو الفكر بالمادة ، ويقدم نوعا من اللادارية التجريبية ـ كما يقول الدكتور غالب[٤٩] ـ ويرى وحدة التركيب الشامل للمادة والفكر الذي يصوغه العقل الذاتي .

فإذا سألنا سارتر قبل الوجود البشري وقبل العقل الانساني في المادة ، ما السبب الأول ؟ هل هو سبب خارجي عن المادة ؟

إنه يقول بصراحة : إن السببية طولية وإن السبب خارجي ، ومعنى أن السبب خارجي عن المسبب في كل شيء أنه إذا صعدت سلسلة الأسباب والمسببات إلى نهايتها فإن السبب الأول للموجود الأول في العالم هو خارجي عن هذا الموجود وذلك يعني بالضرورة وجود إله خالق .

فهل يؤمن سارتر بما يترتب على فكرته تلك ؟

الواقع أنه يتناقض معها حين يعلن انكاره لوجود الله .

---

(٤٨) نفس المصدر ص ٦١

(٤٩) نفس المصدر ١٤٤

إذ يقول[٥٠] : « ليس مهما ان تؤمن بوجود خالق ، والمشكلة ليست مشكلة وجوده أو عدمه ، وإنما المشكلة هى الإنسان الذي يجب أن يجد نفسه الضائعة وان يقتنع باستحالة وجود قوة غير قوته تستطيع أن تحرره » .

ويقول : « ليست الوجودية غير محاولة تعتمد الإلحاد مبدأ تنطلق منه لبلوغ كل النتائج الممكنة ، وهى لا تلقى الإنسان في غياهب اليأس القاتل . أما إذا اعتبر البعض إلحادنا بالله يأسا ، فالوجودية يأس شديد عميق . إنها لا تسعى للتدليل على وجود الخالق ، بل تكتفي باثبات أن شيئا من الوجود لا يتغير لو وجد هذا الخالق فهو عاجز عن أن يحدث أي تبديل فيه[٥١] » .

والغريب أن سارتر بإنكاره لوجود الله يقع في نفس الخطأ الذي وقعت فيه الفلسفات المادية وهو اعتبار العالم هو الموجود فقط وليس شيء وراءه سبباً له أو موجوداً خارجه .

وإذا كانت « سيمون دي بوفوار » تقول « في الحق إنه لا يوجد أحد خارج الوجود » فإن سارتر يؤيدها في هذا المعنى ويوضحه قائلاً : « ليس هناك أكوان أخرى غير كون إنساني واحد ، هو الكون المنسوب إلى الذاتية الإنسانية[٥٢] » .

وبهذا تكون مادية سارتر قد اتضحت تماماً في إنكار وجود شيء خارج الوجود الانساني ، فإذا رأيناه يتحدث عن الميتافيزيقا ، ويدعى ـ كما قال ـ إنه ليس أقل ميتافيزيقية في إنكاره لوجود الله « من ليبننتز » حين أنكر وجوده[٥٣] فإن الميتافيزيقا التي يعنيها ليست هى الميتافيزيقا التي تبحث فيما وراء الطبيعة ، وإنما هى الميتافيزيقا التي تبحث في أحوال الموجود .

---

(٥٠) نقلا عن د . مصطفى غالب . سارتر ص ٩٣

(٥١) سارتر . معنى الوجودية ص ٥٨ نقلا عن المصدر السابق . نفس الصفحة

(٥٢) عبد الفتاح الديدي . الاتجاهات المعاصرة في الفلسفة ٢٠٤ الدار القومية للطباعة والنشر بدون تاريخ .

(٥٣) سارتر . المادية والثورة ٨

ويعتمد سارتر في إنكاره لوجود الله على دليل غاية في السذاجة والخطأ تولد عنده من اعتبار العالم هو الموجود فقط ، وليس وراءه وجود آخر وأنه إذا كان هناك إله فلابد أن يسأل عنه بما يسأل عن المادة وعن سببها . فما سبب وجود الله ؟ .

يقول : « لكي يؤسس الموجود وجوده ، ينبغي أن يكون موجوداً قبل أن يوجد وهذا تناقض » .

ويقول : « إن الموجود كعلة لذاته ، ينبغي أن يكون موجوداً كعلة ، قبل أن يكون موجوداً كمعلول ، وفي هذه الحالة يبقى تعليل وجوده كعلة(٥٤) » .

والحقيقة أن هذا الكلام ينطبق على المخلوق أو المعلول ولا ينطبق على الخالق لأنه ليس معلولاً ، ووجوده لا يشبه وجود المعلول لعلته ، وليس موجوداً تارة كعلة وتارة كمعلول ، حتى يلزم عليه تقدمه على نفسه كعلة ، وتأخره على نفسه كمعلول .

ولو كان وجوده على طريقة العلة والمعلول ، لأشبه وجوده وجود المخلوقات ولما كانت هناك ميزة له عليها ، ولو أشبه وجودها ، لما كان هناك مبرر لأن يكون خالقاً لها لأنه حينئذ سيكون كواحد منها .

وقد سخر الأستاذ « فولكييه » من فكرة سارتر الساذجة عن الإله فقال : « لو ان المؤمنين بوجود الإله كانوا قد فهموا فكرة « الموجود بذاته » على هذا النحو البشري الساذج الذي فهمه سارتر ، ولم يفهموها على النحو الفلسفي الرفيع لوجب الدهش من تأخر كشف هذا التناقض إلى عهد سارتر(٥٥) » .

فكلمة « الموجود بذاته » ـ كما يقول الدكتور محمد غلاب ـ ليس لها أي معنى سوى أنه لم يوجد بغيره وليس مدينا بوجوده لآخر أيا كان ، والمعنى

---

(٥٤) سارتر . الوجود والعدم نقلا عن د . محمد غلاب الوجودية المؤمنه والوجودية الملحدة ٦٢ الدار القومية للطباعة والنشر القاهرة (١٩٦٥م) .

(٥٥) بول لولكييه . الوجودية ص ٥٨ نقلا عن د . غلاب المصدر السابق نفس الصفحة

الواضح الجلي لهذا هو أن الإله ليس معلولا وليس ناشئاً عن آخر ، وهذا التعبير بالسلوب هو أصدق ما ينطبق على الإله لأنه كما يقول الإلهيون والفلاسفة العقليون ـ عندما يتعلق الأمر بالإله لا توجد كحقيقة دقيقة سوى التعبير بالسلوب ، وأما التعبير بالإيجابيات فيجب ألا تؤخذ إلا على سبيل التمثيل والتقريب من الأذهان .

ولابد أن نضيف إلى ما قاله الدكتور غلاب ما أوضحناه آنفا من أن وجود الإله ليس معلولاً على الاطلاق لا لذاته ولا لغيره وبهذا لا يوجد مبرر لإ شكال سارتر في تصور وجود الإله على أنه متقدم على ذاته كعلة متأخر عنها كمعلول ، ولايبقى محل لهذا التناقض لأن العلة والمعلولية منتفية تماماً في جانب الإله .

وهذا هو الذي عناه الفلاسفة الإسلاميون بتقسيم الوجود إلى نوعين متمايزين : واجب الوجود ، وممكن الوجود . فواجب الوجود هو وحده الله ، وممكن الوجود هو ما عداه سبحانه .

على أن المشكلة ليست إلحاد سارتر فقط ، بل يترتب على هذا الإلحاد مشكلة أخطر هى : إذا لم يكن هناك إله هو السبب في وجود العالم ، فما تفسير وجوده إذن ؟

إن القاعدة الرئيسة في تفكير سارتر كما في تفكير أغلب الوجوديين هى : أن الوجود يسبق الماهية وهو بالذات يعني بالوجود : الوجود في هذا العالم ، لا الوجود بإطلاق . كما يعني الوجود الإنساني بشكل خاص ، فالإنسان يوجد أولاً ، ثم يحدد ماهيته بمواقفه من الأشياء والعلاقات فيكون هذا أو ذاك ، يكون أميا أو عالماً يكون عالماً أو فيلسوفاً أو لا يكون شيئاً ذا بال .

ومع أننا لا نجد مناسبة في هذا البحث عن الله والعالم لتفنيد فكرة « الوجود يسبق الماهية » تفنيداً كاملاً ، إلا أننا هنا نكتفي في سياق هذا البحث بإبراز ان هذه الفكرة لا تفسر الوجود مطلقاً .

والوهم الذي يقع فيه القائلون بسبق الوجود على الماهية أنهم ظنوا أن الذهن لا يعرف ماهية الشيء وخصائصه إلا بعد وجوده ومعرفته وان الحقائق لا تدرك في العقل إلا بعد تجريدها من جزئياتها المشخصة .

وهؤلاء ينسون أن دائرة التصور الذهني أوسع من دائرة الوجود ، وقد يتصور الذهن شيئاً لا وجود له في الواقع ، وقد ضرب المناطقة على ذلك مثلا بطائر العنقاء ، والغول ، فهما ـ كما يقول المناطقة ـ موجودان في الذهن لا في الخارج .

وقد أدرك مناطقة العرب وعلماء اللغة أن تصور الأشياء في الذهن هو المرتبة الأولى في نبوتها وتحققها فقد قال يحيى بن حمزة اليمني (القرن التاسع الهجري) والأشياء في التحقق والثبوت على مراتب أربع : ـ

الأولى منها تحققها في الذهن وتصورها .

وهذه الرتبة هى الأصل ، وعليها تترتب الوجودات الأخرى .

لأن الشيء إذا لم يكن له تصور في الذهن وتحقق ، فإنه لا يمكن وجوده بحال ، ثم ان بعض التصورات الذهنية قد يستحيل وجودها في الخارج ، كما نقول في القديم تعالى ، والقدرة القديمة ، والحياة القديمة ، فإن هذه وان أمكن تصورها في الذهن ، لكن لا حقيقة لها في الخارج بالبرهان العقلي(٥٦) » .

وفي اعتقادنا ـ كما يقول الدكتور عثمان أمين ـ لو اتيح لسارتر أن يقرأ في هذه المسألة كتاب « المواقف » لعضد الدين الإيجي (من علماء القرن الثامن الهجري) فربما كان قد عدل كثيراً من نظراته .

على أننا إذا سلمنا ـ مع سارتر ـ بأن ماهية الانسان الأمي تختلف عن ماهية الانسان الفيلسوف ، وأن الفرق بين الرجلين هو فرق ماهوي يتعلق بحقيقة الإنسان خلافاً للمناطقة الذين يقولون إن حقيقة الإنسان هى الصفات

---

(٥٦) نقلا عن د . عثمان امين . لمحات من الفكر الفرنسى ١١٥ (وقد ناقش هناك هذه الفكرة ببعض التوسع) مكتبة النهضة المصرية . القاهرة ط ١ (١٩٧٠) .

والخصائص الذاتية التي بها يتحقق وجوده في الخارج ، وبها تفترق حقيقة الانسان عن غيرها من الحقائق وهى في هذه الحالة كونه حيوانا ناطقاً .

إذا سلمنا بما يقوله سارتر عن ماهية الإنسان على هذا النحو ، وأن هذه الماهية توجد ، بعد وجود الإنسان إذ هو - عنده - يوجد أولاً ثم يحدد ماهيته .

إذا سلمنا بكل ذلك فهل يكفي ما يقوله لتفسير الوجود الإنساني أو الوجود في هذا العالم والسبب في هذا الوجود ؟

إن سارتر يتحدث عن العالم ويسميه الـ « في ذاته » وهو - في نظره - ليس سوى كائن واقعي وجد دون أي ضرورة ودون أي حاجة لوجوده ، ودون أن تكون هناك قوة خالقة تعلل وجوده ، فوجوده بلا حاجة ولا مبرر .

فإذا سئل سارتر ، كيف يكون هذا تفسيراً للعالم ، فإن الإجابة التي تستخلص من فلسفته هى : ان هذا الشعور بلا معقولية العالم ، هو الذي يجلب الغثيان .

والحق أن تفكير سارتر على هذا النحو ، هو الذي يسبب الغثيان .

(ب) مع الفلسفة المثالية :

هكذا انتهى الأمر بالمذاهب الفلسفية المادية إلى إثبات فشلها فيما يتعلق بتفسير السبب أو موجد العالم ، مما جعل المذاهب المثالية تتحول عن التفكير المادي إلى الميتافيزيقا ، وتتخطى عقبة أو غلطة أن السبب الأول في أوجد العالم هو من داخل العالم ، من الطبيعة ، بل لابد أن يكون وراء الطبيعة .

وقد مهد لهذه الفكرة الفيلسوف اليوناني أفلاطون عندما تحدث عن عالم المثل ، ثم أوضحها أرسطو بعد ذلك بشكل كامل ، وانتقلت منه إلى الفلاسفة المثاليين ، حتى اليوم .

ومع أننا يمكن أن نفهم فكرة أرسطو من قوله نفسه « إن لم يوجد شيء هو خارج من المحسوسات ، لم يكن مبدأ ولا نظام ، ولا كون ، ولا رأي ، لكن يكون لكل

مبدأ مبدأ قبله[٥٧] » .

إلا أننا نفضل عرض هذه الفكرة على لسان الفيلسوف الفرنسي « فولتير » الذي سخر من العهد القديم والجديد وعارض الكنيسة واتهمته بالالحاد والزندقة وهو يستدل على وجود الله .

فولتيـــــــــر

قال فولتير : « إننا حينما نرقى سلسلة العلل ، فإننا لا لابد من الانتهاء إلى نقطة وقوف ، وإلا لما امكن تفسير أي شيء ، هناك ولا شك شيء ما ، لانني موجود ولان وجودي لاريب فيه ، وهذا الشيء يصدر بدوره عن شيء اخر ، إذ لا شيء ينجم عن لا شيء ، لكن هذا الشيء بدوره من أين يأتي ؟

لا يسعنا أن نستمر في نفس الطريقة التفسيرية إلى ما لا نهاية ، لذلك يجب ان نسلم بأن الأشياء كلها صادرة في نهاية المطاف عن شيء لا يصدر هو نفسه عن أي شيء ، عن كائن خالد ، واجب الوجود ، أول الأشياء جميعاً ، وينبغي لهذا الكائن ان يكون كائناً لا حدود لبقائه ، وسعته وقدرته ، والحقيقة من ذا الذي يقوى على تحديده ؟[٥٨] » .

وأهمية كلمة فولتير هنا لا تبدو في الاستدلال ، لأنه لم يزد عن استدلال أرسطو ، وان كان قد عبر عنه بوضوح ، وإنما تبدو أهميتها في هذا السؤال الذي يعبر عن ذلك الشوق الممض ، والتطلع المؤرق لمعرفة السبب الأول أو تحديد ذلك الكائن الخالد ، الذي هو بالضرورة أول الأشياء جميعاً ، حين قال : « من ذا الذي يقوي على تحديده ؟ » .

ذلك أن الفلاسفة المثاليين وإن كانوا قد اقتربوا من الحق ، حين فرقوا مع أرسطو

(٥٧) ارسطو فصل في حرف اللام من كتاب ما بعد الطبيعة . الفصل العاشر ص ١١ من كتاب ارسطو عند العرب . د . عبد الرحمن بدوي ط ٢ (١٩٧٨ ، وكالة المطبوعات . الكويت .

(٥٨) عن أندريه كريسون . تيارات الفكر الفلسفي من القرون الوسطى حتى العصر الحديث . ترجمة : نهار رضا ص ١٥٧ . منشورات عويدات بيروت ط ١ سنة ١٩٦٢ .

بين عالم الطبيعة وما وراء الطبيعة وأدركوا أن السبب الأول لا يمكن أن يكون من عالم الطبيعة بل هو كما قال ارسطو : « جوهر أزلي غير متحرك مباين للمحسوسات ، ولا يمكن ان يكون له عظم (جرم) وليس بمائت ولا منقسم : وذلك أنه يحرك زمانا بلا نهاية وليس شيء من الأعظام (الأجرام) المتناهية يوجد له قوة غير متناهية . فإن كل عظم إما أن يكون متناهيا أو غير متناه ، وقوة المتناهي متناهية فأما وجود عظم غير متناه فقد ابطل بالجملة ، وليس يمكن في العلة الأولى ان تنفعل أو تتغير ، فجميع هذه هي حركات توجد بأخرة بعد الحركة المكانية(٥٩) .

وقال : « . . . وبالجملة ، إن لم يوجد شيء هو خارج عن المحسوسات لم يكن مبدأ ولا نظام ولا كون ولا أرى ، لكن يكون لكل مبدأ قبله ، وليس من الأشياء الموافقة في الوجود وعدم الوجود ان تكون المبادىء كثيرة ، ولا هو مما يجعل للموجودات جميل النظام .

وليس من الجيد أن يكون الرؤساء كثيرين ، لكن الرئيس ينبغي أن يكون واحداً(٦٠)

إلا أنه بقيت أمام الفلسفة المثالية - رغم إنجازاتها المهمة فيها وراء الطبيعة - عدة صعوبات ، خاصة فيما يتعلق بمسألتين : -

- تحديد الصفات الإلهية على نحو جلي .
- تحديد علاقة الله بالعالم .

---

(٥٩) أرسطو . فصل في حرف اللام عن كتاب ما بعد الطبيعة . من كتاب أرسطو عند العرب . دراسة ونصوص غير منشورة د . عبد الرحمن بدوي ص ٧ وكالة المطبوعات ودار العلَم الكويت سنة ١٩٨٠

عودة إلى أرســـطو

فأرسطو وهو المعلم الأول الذي ارتاد فكرة ماوراء الطبيعة أمام الفلاسفة المثاليين ، وتوصل بعقله الجبار إلى وجود إله هو مبدأ الكل ، واحد مفارق للمادة ، ولكن هذا العقل وقع في عدة أخطاء جعلت تصوره لله تصوراً مغلوطاً .

فأرسطو حين ذهب إلى أن الإله قديم مغاير للمادة ، ذهب في الوقت نفسه إلى أن المادة قديمة ، والدور الفعلي للإله أنه هو الذي وهب المادة الحركة الأولى ، فنقلها من الهيولي إلى الصورة أو من القوة إلى الفعل .

ومع أن هذا التصور يعد إنجازا متقدماً بالنسبة للفلسفة الذرية التي كانت تقول إن الحركة نجمت من المادة ذاتها بفعل الضرورة المطلقة أو الصدقة العمياء ، إلا أنه تصور خاطىء في حق الإله الذي يقتصر دوره على مجرد الحركة دون أن يكون مبدأً للوجود .

وقد علق ابن سينا على هذه الفكرة الأرسطية فقال : « قبيح أن يصار إلى الحق الأول من طريق الحركة ، ومن طريق أنه مبدأ الحركة ، وتكلف من هذا أن يجعل مبدأ للذوات ، فان القوم لم يوردوا أكثر من إثبات أنه محرك ، ليس أنه مبدأ للموجود . واعجزاه أن تكون الحركة هى السبيل إلى إثبات الأحد الحق الذي هو مبدأ كل وجود[٦١] » .

والخطا الأخر الذي وقع فيه أرسطو ، بالإضافة إلى قصره دور المبدأ الأول على كونه محركاً فقط ، هو قوله إن هذا المحرك لا يتحرك فنراه يقول : « إن مبدأ الموجودات وأولها هو غير متحرك بالذات ولا بالعرض ، وهو محرك الحركة الأولى الأزلية » .

وقد انزلق أرسطو (ربما دون أن يدري) إلى الخلط بين عالم الطبيعة وماوراء الطبيعة ، مع فصله الحاسم والمتكرر بين العالمين ، فلما رأى أن شيئا لا يتحرك في عالم

---

(٦٠) من كتاب الأنصاف . شرح كتاب حرف اللام . للشيخ الرئيسي ابن سينا نقلاً عن المصدر السابق ص٢٣ .

الطبيعة دون ان يكون له محرك ظن أن المبدا الأول إذا كان متحركاً فلابد له من محرك هو الأخر . قال : « وذلك أن ما يتحرك إنما يتحرك من الاضطرار عن محرك[٦٢] » .

وهكذا سوى أرسطو الإله بالمادة ، وقاس الغائب على الشاهد .

وفكرة أخرى غريبة أضافها أرسطو إلى تصوره للمبدأ الأول حين ذهب في بيان الحركة إلى أن المبدا الأول أو المحرك الذي لا يتحرك إنما يحدث الحركة عن طريق أنه معشوق ومعقول ، فبحركة العشق له تتحرك الأشياء .

يقول : « وتحريكه إنما هو على طريق أنه معشوق ومعقول فالأشياء المحركة على هذه الجهة إنما تحرك من غير أن تتحرك[٦٣] » .

والسؤال هنا أي فعل للمبدأ الأول إذا كانت الأشياء هى التي تتحرك عشقا له ؟ إلى أي حد يحق لنا أن نقول في هذه الحالة أنه هو الذي فعل الحركة .

إن أرسطو وشارحه ثامسطوس يؤكد ان على أن المبدأ الأول بفعل ويعقل .

يقول ثامسطوس « ولأنا قلنا إن العلة الأولى عقل فيجب أن ينظر : هل تفعل وتعقل ؟ أم هى غير فاعلة ولا تعقل ، كالعالم النائم ، الذي لا يستعمل علمه ؟ إلا أن ذلك محال ، فانه إن كان عقلاً ولا يفعل سائر الافعال ، فما الذي للمبدأ الأول من الشرف والحمد ، في أن يكون كالغرق في النوم يحرك الجميع وتحن الأشياء إليه على سبيل ما نراه في الأجسام من حركة المعشوقين في وقت النوم لعشاقهم ، والقول بذلك يميت مبدأ الحياة وينبوعها ، فهى إذن تعقل لا محالة[٦٤] » .

وهل ينجى مبدأ الحياة وينبوعها من الموت أن يقال إن المبدأ الأول يفعل ويعقل إذا كان عقله لذاته ، وفعله ليس صادراً عنه مباشرة ، بل هو صادر عن الأشياء نفسها ، بحركة العشق إليه .

على أن أرسطو وقع بعد ذلك في صعوبة أشد من صعوباته جيعاً حين وقف أمام

(٦٢) أرسطو عن المصدر نفسه ص ٧ ، ٨

(٦٣) المصدر نفسه ص ٥

(٦٤) نفس المصدر ص ١٩

وقد أثبت أرسطو في بداية الأمر أن هذه مسألة صعبة ، حين قال : « وأما على أي جهة هو المبدأ الأول ، ففيه صعوبة » وعلل هذه الصعوبة بأن المبدأ الأول :

- إن كان عقلا وهو لا يعقل ، كان كالعالم النائم ، فهذا محال .
- وإن عقل . أفترى عقله في الحقيقة : -

- لشيء غيره وليس جوهره معقولة ، لكن فيه قوة على ذلك وبحسب هذا لا يكون جوهراً فاضلاً ، لأن الأمر الافضل انما هو في المعقول .

- وأيضاً فان كان الجوهر بهذه الصفة ، اعني أنه عقل فليس يخلو :
  - أن يكون عاقلاً لذاته .
  - أو لشيء آخر .
- وإن كان عاقلا لشيء آخر ، فما يخلو :
  - أن يكون عقله دائما لشيء واحد .
  - أو لأشياء كثيرة .

فمعقول على هذا منفصل عنه ، فيكون كماله إذن ، لا في أن يعقل ذاته ، لكن عقل شيء آخر ، أي شيء كان .

إلا أنه من المحال أن يكون كماله بعقل غيره إذ كان جوهراً في الغاية من الإلاهة والكرامة والعقل ، ولا يتغير ، فالتغير فيه انتقال إلى الأنقص وهذا هو محركه ، فيكون هذا العقل ليس عقلاً بالفعل ، ولكن بالقوة .

وإذا كان هكذا فلا محالة أنه يلزمه الكلال والتعب من اتصال العقل بالمعقولات ومن بعد فإنه يصير فاضلاً بغيره كالعقل من المعقولات ، فيكون ذلك العقل في نفسه ناقصاً ويكمل بمعقولاته ، وإذا كان هكذا ، فيجب أن نهرب من هذا الاعتقاد بها[٦٥] » .

وهكذا ينتهي أرسطو إلى أن المبدأ الأول : -

(٦٥) نفس المصدر ص ٩.

— يعقل ذاته ، لأن ذاته هو الموضوع المناسب لشرفه ، لأنه إذا كان معقوله شيئا غير جوهره ، كان كماله بغيره .

— أنه إن عقل المعقولات المتغيرة كان عقلا بالقوة لا بالفعل ويلزمه التعب والكلال من الأتصال بهذه المعقولات وتصفحها واحدة بعد أخرى[٦٦] .

وإلى هنا يكون المفهوم من نصوص أرسطو أن الإله لا يعقل غير ذاته .

إلا أن شارحه « ثامسطوس » يقول عندما تعرض لشرح فكرة معلمه الأول أنه يجب البراء من القول بان العقل الأول يستفيد العقل بجميع الأشياء أو لأشياء كثيرة ، لكن عقله لشيء واحد فقط ، وذلك الشيء هو في غاية الفضيلة . فعقله اذن لذاته . .

ثم يعود إلى القول « والعقل الأول هو مبدأ جميع الأشياء فيقول : يعقل الأول جميع المعقولات معا إذ عقل ذاته . . . وقد تبيين من جميع ذلك ان الله هو المبدا الأول ، وأنه يعلم ذاته وجميع الأشياء التي هو لها مبدأ معا ، وانه إذا كان مالكا لذاته فهو ايضا مالك لجميع الأشياء التي قوامها به . والعقل والمعقول منه واحد فالعقل الأول يعقل العالم وذلك أنه ـ إن تكثر ـ إذا عقل ذاته ، عقل أنه ماهو ، فقد تعقل من ذاته أنه علة جميع الأشياء ومبدؤ ها[٦٧] » .

وواضح أن تصريح ثامسطوس بأن العقل يعقل جميع الأشياء أوسع مما تحمله عبارة أرسطو ، ولذلك استحسنه ابن سينا فقال :

« ومما يحسن ثامسطوس فيه أن يصرح بإن المبدأ الأول يعقل ذاته ثم من ذاته يعقل كل شيء ، فهو يعقل العالم العقلي دفعة من غير حاجة إلى انتقال وتردد من معقول إلى معقول[٦٨] » .

أما كيف أن المبدأ الأول يعقل ذاته ثم من ذاته يعقل كل شيء ، فيوضح ذلك ابن سينا بقوله :

---

(٦٦) نفس المصدر ص ١٠

(٦٧) تامسطيوس . الفصل التاسع من شرحه لحرف اللام ، المصدر السابق ص ٢١

(٦٨) عن المصدر السابق ص ٢٦ .

« إنه ليس يعقل الأشياء على أنها أمور خارجة عنه يعقلها منها كحالنا عند المحسوسات ، بل يعقلها في ذاته : فإنه لا يجب أن يكون كونه عقلا بسبب وجود الأشياء المعقولة حتى يكون وجودها جعله عقلا ، بل الأمر بالعكس[٦٩] .

وهكذا يصل أرسطو في النهاية ـ كما ذكر شارحاه ثامسطوس وابن سينا ـ إلى أن تعقل المبدأ الأول للأشياء هو سبب وجودها ـ لكن كيف يكون عقل المبدأ الأول للأشياء قد أوجد الأشياء على وفق علمه الأزلي وهو يعلم الموجود والمعدوم ، وما يمكن أن يوجد وما لا يمكن وبإرادته خص بعض الأشياء بالوجود وبعضها بالعدم ثم أوجد بقدرته ما اراد إن يوجد واعدم ما اراد ان يعدم .

فعلم المبدأ الأول عام يشمل كل شيء ، وهو صفة انكشاف فقط لا صفة تأثير ، والارادة صفة يخصص بها الممكنات ببعض ما يجوز عليها ، والقدرة صفة تنجيز بها يحقق ما خصصته الإرادة .

أما أن يقول أرسطو أو شراحه بأن العلم سبب الوجود ، فهذا أمر غامض أحاط فكرنا عن المبدأ الأول وعلمه بالأشياء ، بسحابة كثيفة من الغموض وعدم الفهم .

ولم يستطع الفلاسفة المثاليون أن يحلو مشكلات أرسطو فيما يتعلق بالمبدأ الأول ، كل ما هنالك أنهم خلعوا عليه صفات الكمال والجمال والحق والخير بإطلاق ، دون تحديد لهذه الصفات يتيح لعشاق المبدأ الأول والمتعبدين له ان يعرفوه معرفة صحيحة ليعبدوه على بصيرة .

هكذا كانت الألوهية مشكلة في الفلسفة .

ـ حاولت المادية أن تحلها باستبعادها ، وهذه ردة في الفكر البشري إلى عهد الطفولة العقلية حين ظنت أنها بتغاضيها عن الألوهية واعتبارها غير موجودة تكون بالفعل غير موجودة .

---

(٦٩) نفس المصدر نفس الموضع .

- وحاولت المثالية بإخلاص وتفان ، أن تصل فيها إلى تحديد صفات الإله لكن ذلك ظل هدفاً صعباً بعيداً عن أن تصل إليه عقول الفلاسفة ، الذين كانوا يؤرقهم الشوق إلى الوصول إليه ، مما حدا ببعضهم أن يلجأ إلى الأديان .

فهل حلت الأديان المشكلة ؟

٢ ـ القسم الثاني : مـــع الأديـــــــان

(أ) مع اليهودية والنصرانية :

إن الأديان ـ كما هو معروف ـ نوعان : وضعية وسماوية ، وكل منها بطبيعة الحال تعرضت للسبب الأول في الوجود وذلك شيء طبيعي ولكنها إذا كانت قد اتفقت جميعاً على أسناد وجود العالم إلى إله فقد شذت الديانة البوذية من بحث هذه المسألة .

فلم يكن بوذا مهتمًا بالأبحاث الميتافيزيقية حول إثبات وجود إله يكون سببا أول للوجود أو نفى ذلك ، كما لم يكن يهمه إثبات حدوث العالم أو قدمه ، لأن هذه المسائل ـ في نظره ـ تشغل الإنسان عن إن يدرك أسباب الألم في الحياة ووسائل التخلص من هذا الألم .

وقد سأل أحد النساك « بوذا » حول هذه الموضوعات فما كان منه إلا أن نهر مؤكدا له أن هذه الأسئلة ما هى إلا قلاة أو غابة ملتفة ، أو قيد من القيود ، ولا تؤدي إلى خلاص النفس من شهواتها ، بل تقترن عادة بالبؤس واليأس والحيرة[٧٠] » .

وموقف « بوذا » في هذه المسألة غريب كل الغرابة إذ كيف يمكن التخلص من الحيرة والقلق والآلام دون أن يهتدي الإنسان إلى حل يريح عقله ونفسه إزاء الوجود ومصدره ، وإذا لم يكن لهذا الوجود سبب أول فمن أين إذن ؟ ومالغاية من وجودنا على هذا النحو ؟ لأن الغاية مرتبطة بالمبدأ فإذا لم يكن ثمة مبدأ لم تكن ثمة غاية .

ولذلك نقول إن موقف « بوذا » في غاية الشذوذ بين الأديان الوضعية والسماوية جميعاً لأنها جميعا كانت ترتكز على مبدأ وراء الطبيعة هو سبب الوجود وغايته في نفس الوقت ولا نستطيع هنا فيما يتعلق بالسبب الأول ـ أن نقف على هذه النقطة في جميع

---

(٧٠) أحمد الشنتناوي الحكماء الثلاثة ص ٨٣ العدد ١٢٣ من سلسلة إقرأ . دار المعارف بمصر ط ٢ سنة ١٩٦٧ وانظر كتابنا : جذور الفكر المادي ص ٢٠٣ دار الطباعة المحمدية . القاهرة

الأديان الوضعية والسماوية لأن الديانيات الوضعية ـ اليونانية والرومانية والبابلية والفارسية والهندية والمصرية ـ قد اختلطت فيها الألوهية بالمادة ولم تستطع أن تتحرر من التصورات المادية في تحديد السبب الأول للوجود ، بحيث كان الآلهة في هذه الديانات آلهة مادية وثنية أسطورية لا تقوم على التفكير العقلي المجرد القائم على أسس منطقية بحيث يمكن أن يقال إن هذه الديانات لم تختلف عن الفلسفات المادية في اعتبار العالم والله شيئا واحدا ، وأن الآلهة من هذا العالم آلهة متعددة يجري عليها ما يجرى على البشر من موت وتضحية وآلام .

وقد حاول الأنبياء والرسل (في الديانات السماوية) أن يصححوا فكرة البشر عن السبب الأول للوجود ، وتأكيد أنه لابد أن يكون من حقيقة تختلف عن حقيقة العالم ، بحيث يكون الله شيئا والعالم شيئا آخر .

وكان من الممكن أن تكون النصوص الدينية التي جاء بها موسى وعيسى عليهما الصلاة والسلام أسانيد موثقة تحتوي على الصورة الحقيقية التي جاء بها هذان الرسولان الكريمان لصفات الله وعلاقته بالعالم ، إلا أن هذه النصوص تعرضت لمزيد من الحذف والإضافة ، والتعديل والتحريف بحيث أصبحت الصورة التي تقدمها لصفات الله صورة مغلوطة تحتوي على كثير من العناصر المادية التي تلحقها بالديانات الوضعية القديمة التي تخلع صفات الإله على المادة وصفات المادة على الإله .

وقد وفيت بحث هذه النقطة في كتابي « جذور الفكر المادي . . التيارات المادية في المذاهب والأديان القديمة[٧١] » بما لا حاجة إلى تكراره هنا .

فقط أضيف هنا موقف الفيلسوف الفرنسي « فولتير » الذي راعته هذه الصورة ، بعد أن توصل عقله إلى أن مبدأ الوجود لهذا العالم لابد أن يكون شيئا مختلفا عن العالم ، فراح يتساءل : من ذا الذي يقوى على تحديده ؟

وفي اعتقادنا أن ما يسأل عنه فولتير ليس هو تحديد الحقيقة بل تحديد الصفات ، لأن الذي يفهم من كلامه أن سبب الوجود أو الله سبحانه وتعالى مختلف

---

(٧١) صدر ـ بتوفيق الله ـ سنة ١٤٠٣هـ (١٩٨٣م)

تمام الاختلاف في حقيقته عن الموجودات الأخرى ، وإذا كانت حقيقته مختلفة فإن البحث إنما يكون عن صفاته لا عن حقيقته .

من أجل ذلك راح فولتير يبحث عن صفات الله في التوراه والإنجيل ، ونراه ينتهي إلى أن التوراه والإنجيل لا تقدمان صفة حقيقية لله ، بل تقدم صفات مختلفة كل الاختلاف عن الصفات اللائقة بكونه إلها .

يقول : « إذا كان الله هو الذي نزل التوراه ، فلابد أنه شديد الجهل ، ألا يبين أن النور كان أولا وبعدئذ كانت الشمس ؟ ألا يؤكد أن الفلك يتكون وسط المياه في حين لا وجود للفلك Firmament ولا نعلم أي مياه يعني . ألا يجزم - خلاقا لكل نتائج العلوم أن الأرنب حيوان مجتر ruminant ؟ أضف إلى ذلك أنه جاهل بالجغرافيا فما القول بجنات عدن يخرج منها نهر عظيم يتفرع إلى أربعة أنهر : دجلة ، والفرات . . . الخ ويجرى رابعها في بلاد الحبشة ، وبالتالي لا يسعه أن يكون إلا نهر النيل ، الذي يبعد منبعه ألف فرسخ عن منبع الفرات . . . وهو أكثر جهلاً بالتوقيت الزمني ، فقد أملى على اثنين من ممثليه سلاسل عن نسب المسيح متباينة تمام التباين ، فهل سنقتنع بذلك كله بسهولة[٧٢] ؟

ويستمر « فولتير » في تعداد الفضائح الأخلاقية التي تنسبها التوراة للإله ليخلص إلى القول : « كلا إن التوراة لا توحى بأنها كتاب إملاء الله ، بل توحى بأنها كتاب وضعه « سكير جاهل في مكان من أمكنة السوء[٧٣] » .

فإذا انتقلنا إلى الأناجيل وجدناها غير متكاملة فيما بينها ، بل تتناقض وتتعارض ، ويلاحظ « فولتير » فيما يتعلق بالمسيح (عليه السلام) أقوال الحواريين «ولد يسوع من عذراء ، ويرجع نسب جدوده من والده المظنون إلى داود عن طريق شجرتين مختلفتين تمام الاختلاف وأنه أتى بمعجزات كثيرة ثم صلب[٧٤] .

---

(٧٢) أندريه كريسون . تيارات الفكر الفلسفي ١٤٠ .

(٧٣) عن المصدر السابق ١٤٦ .

(٧٤) عن نفس المصدر نفس الصفحة .

ويقول « فولتير » : ليس هذا أسوأ ما في الأمر فقد أخذ كل من رجال الكنيسة والآباء المقدسين على عاتقهم أن يجعلوا الديانة المسيحية أقل تماسكا . إلا أنهم هم الذين يدعوننا إلى الإيمان بالثالوث الأقدس ، الأمر الذي يشكل سانحة لمجادلات دامية ، ولكن لا توجد كلمة واحدة عن ماهية هذا الثالوث في التوراة ولا في الإنجيل ، إنما تبحثه مؤلفات الأفلاطونيين الحديثين[٧٥] » .

لم تقدم التوراه والإنجيل اذن صورة صحيحة لصفات الله ، فماذ عن الإسلام ؟

(ب) مـــع الإســــلام

إن رسول الله ﷺ كان واضحا في النص على حل مشكلات أثارت العقل البشري وحيرته قرونا ، متطاولة كما راينا من هذا البحث ، حول طبيعة العالم وإيجاد الله له .

فقد نص القرآن الكريم على أن الله سبحانه هو الأول ، قال تعالى ﴿ **هو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم** ﴾[٧٦]

كما قال رسول الله « **كان الله ولم يكن شيء قبله**[٧٧] » .

وكان القرآن واضحا وحاسما في إقامة العقيدة الإسلامية على أساس الفصل الحاسم بين طبيعة الله والعالم وعدم مشابهة شيء من العالم لله ، وكان تعبير السلب هنا أقوى تعبير لنفي هذه المشابهة ، قال تعالى : ﴿ **ليس كمثله شيء وهو السميع البصير**[٧٨] ﴾

وقد فهم المسلمون من أول لحظة أن الله عز وجل لا يتصف بشيء من صفات الجواهر أو الأعراض أو الأجسام أو أي شكل من أشكال المادة ، واستدلوا على ذلك

---

(٧٥) نفس المصدر ١٤٧ .

(٧٦) سورة الحديد الآية

(٧٧) رواه البخاري . بدء الخلق .

(٧٨) سورة الشورى الآية ١١ .

ببساطة شديدة أنه لو كان يتصف بشيء من أوصاف هذه الأشياء لما تميز عنها ولكان مركبا مثلها ، وكل مركّب محتاج إلى مركِّب والاحتياج ينافي الألوهية .

صحيح أن الصحابة رضوان الله عليهم لم يستخدموا الأدلة الفنية في تنزيه الله عز وجل ، لأن المصطحات الفلسفية لم تكن قد عرفت بعد في بيئتهم العربية الصافية البعيدة عن التأثيرات اليونانية ، لكنهم كانوا في الوقت نفسه في غاية الإيمان واليقين ، وكان يقينهم يقوم على أسس عقلية متينة مستمدة من البراهين التي كان القرآن يتنزل بها على النبي ﷺ ، ويقوم النبي ﷺ بدوره ببيانها للناس .

وكما عرف المسلمون الأوائل تنزيه الله عز وجل عن مشابهة خلقه ، فقد عرفوا أن الله هو سبب الوجود الفاعل له من العدم ، فإليه يرجع الأمر كله ، قال تعالى ﴿ ألا له الخلق والأمر ﴾[٧٩] وقال سبحانه ﴿ أم خلقوا من غير شيء أم هم الخالقون ﴾[٨٠]

وإذا كان المسلمون الأوائل قد أخذوا من قوله تعالى ﴿ ليس كمثله شيء ﴾ كل هذه المعاني التنزيهية ، فقد أتاحت لهم هذه الآية الكريمة أن يقيموا على أساسها الأدلة المنطقية ، بالقوالب الفنية التي استفادوها فيما بعد ، من ترجمة العلوم والفلسفة اليونانية ، خاصة أرسطو .

فعلى أساس هذه الآية الكريمة وتحت ظلالها استحدث المتكلمون دليل الحدوث ، كما أستخدم الفلاسفة الإسلاميون دليل الإمكان والموجوب ، وأتخذ الإمام الغزالي مبدأ السببية دليلا على إثبات أن الله خالق العالم وهو سبحانه سببه الأول وهو منزه عن مشابهة شيء ما في الوجود

وفحوى دليل الحدوث ـ رغم اختلاف صوره عند المتكلمين ـ أن هذا العالم متغير ، وكل متغير حادث ، فالعالم حادث وإذا كان العالم حادثاً فلابد له من محدث ، وهذا المحدث يقال عليه إما أن يكون قديماً فيثبت المطلوب ، وإما أن يكون حادثاً فيحتاج بدوره إلى محدث ، وهذا المحدث يقال فيه ما قيل في الاول ، فإما ان

---

(٧٩) سورة الأعراف الآية ٥٤ .

(٨٠) سورة الطور الآية ٣٥ .

يتسلسل الأمر إلى غير نهاية وهو محال لأن التسلسل محال ، وإما أن يثبت وجود قديم وهو الله تعالى[٨١] .

وفحوى دليل الإمكان : أن الموجود نوعان : واجب وممكن ، ولاشك في وجود موجود ، فان كان واجبا ثبت المطلوب وان كان ممكنا احتاج إلى مرجح لأن الممكن يستوى طرفاه في الوجود والعدم فلابد له من مرجح يرجح وجوده على عدمه ، لأن الترجيح بلا مرجح محال ، وهذا المرجح إن كان واجبا ثبت المطلوب وان كان ممكنا احتاج إلى مرجح ، وهكذا فإما ان يتسلسل الأمر إلى غير نهاية وهذا محال ، لأن التسلسل محال . وإما أن ينتهي الأمر إلى إثبات واجب الوجود ، وهو الله تعالى[٨٢] .

وفحوى دليل السببية عند الغزالي أن العالم حادث وكل حادث فله سبب ، إذن العالم له سبب .

وقد أبان الغزالي بوضوح أن سبب العالم منزه تماما عن مشابهة شيء في العالم وذلك أنه عنى بلفظة العالم كما عنى بها جميع الفلاسفة والمتكلمين الاسلاميين كل ما سوى الله من الجواهر والأعراض والأجسام فالله عز وجل منزه عن أن يكون جوهرا أو عرضا أو جسما مما هو من أشكال المادة .

ــ أما استحالة كونه جوهرا ، فلأن الجوهر بالضرورة متحيز ، وكل متحيز هو في حاجة إلى حيزه والاحتياج بنا في الألوهية .

ــ وأما استحالة كونه عرضا ، فلأن العرض لا وجود له إلا في جوهر .

ــ وأما استحالة كونه تعالى جوهرا فقد تبين من استحال أن يكون سبحانه عرضا فلأن العرض لا وجود له إلا في الجوهر وإذا استحال أن يكون ـ عز وجل ـ جسما فلأن الجسم مؤلف من جوهرين فأكثر ، واذا استحال كونه جوهرا استحال

---

(٨١) راجع كتب علم الكلام قسم الإلهيات خاصة كتاب « المواقف » لعضد الدين الإيجي ، و « المقاصد » لسعد الدين التفتازاني

(٨٢) راجع كتب الفلسفة الإسلامية خاصة كتاب « آراء أهل المدينة الفاضلة » للنارابي ، وكتاب « الإشارات » لابن سينا

أن يكون جسما[٨٣] .

وبهذا يكون الامام الغزالي وسائر المتكلمين والفلاسفة الإسلاميين قد وضعوا أيديهم على موضع الإشكال الذي حير برتراند راسل وماركس وسارتر والفلاسفة الماديين من اعتقاد ان العالم والله شيء واحد ، أو إنه ليس ثمة شيء خارج هذا العالم .

وعلى الرغم من أن إدلة الفلاسفة والمتكلمين (الحدوث والإمكان) فإنه لولا الآية الكريمة « ليس كمثله شيء » ما استطاع المتكلمون والفلاسفة جميعا أن يستخدموا هذه الأدلة بهذا الشكل كأدلة إضافية لدعم العقيدة الإسلامية في أساسها القائم على التفرقة الحاسمة بين الخالق والمخلوق في وقت اشتدت فيه المجادلات الفلسفية وظن كثير من اليهود والنصارى والزنادقة الذين ملأوا الأرض أنهم يستطيعون بالفلسفة اليونانية أن يزلزلوا العقائد الإسلامية ، فإذا بالمتكلمين والفلاسفة يقلبون لأولئك وهؤلاء ظهر المجن ويخيبون ظنونهم ويستخدمون الفلسفة لتقوية العقائد والدفاع عنها ، وإعطائها مزيدا من الأدلة العقلية الاضافية ، انطلاقا من قوله تعالى « ليس كمثله شيء » .

على أننا إذا أضفنا إلى ما قاله أئمة التوحيد حول هذه الآية ، حديثاً لرسول الله ﷺ يقول « لتسألن عن كل شيء حتى لتقولن : الله خلق كل شيء فمن خلقه ، فإذا بلغ أحدكم ذلك فليستعذ بالله ثم لينته » فان مسألة المخالقة بين الخالق والمخلوق تتقرر تماما ولا يبقى شك بعد ذلك في أن توجيه السؤال الذي وجهه بعض الفلاسفة الماديين : من خلق الله ؟ خطأ من أساسه ؛ لأن المخلوق هو الذي يتوجه إليه السؤال من خلقه ، ولكن الخالق لايتوجه في حقه هذا السؤال قط ، لآن معنى من خلقه ؟ أنه مخلوق ويسأل عن خالقه . وإذا كان مخلوقا لا يكون خالقا أول والله عز وجل هو الخالق وهو الأول .

---

(٨٣) راجع كتاب الاقتصاد في الاعتقاد للإمام الغزالي . ص ١٥ وما بعدها طبعة مصطفى الحلبي . القاهرة .

ولذلك يأتي نهى الرسول ﷺ عن الاسترسال في هذا السؤ ال ، لأننا إذا سألنا عن كل شيء من خلقه ، فلا بد ضرورة أن ننتهي إلى شيء نعتقده خالقا وليس مخلوقا . وهنا لابد ان تكون حقيقته من غير حقيقة المخلوقات التي يتوجه في حقها السؤ ال بمن خلقها .

ولعلنا نذكر أننا كشفنا عند بحث السبب الأول في الفلسفة المادية من هذا البحث أن خطأ الفلاسفة الماديين إنما كان استرسالهم في توجيه هذا السؤ ال دون الوقوف عند حد ، فإذا اختار برتراند راسل أن يقف ويكف عن توجيه السؤ ال فإنه كان يقف عند شيء افترضه افتراضا جزافيا وجعله جزءا من العالم ولم يكن هناك مبرر لاختيار هذا الجزء اختيارا جزافيا من بين أشياء العالم ، لأنها جميعا تستوى في الإمكان ولا معنى لاستثناء أحدها وجعله بداية لسلسلة السببية .

هكذا حدد الإسلام بوضوح السببية في هذا العالم وحل المشكلة التي حيرت البشرية على المستوى الفلسفي والديني . ولم تصل فيها قبل الاسلام إلى حل ، حتى أراح العقل البشري بتأكيد :

- **أن الله هو الأول .**
- **أنه سبحانه هو الموجد للعالم .**
- **أن حقيقته سبحانه تختلف في ذاته وصفاته عن حقيقة كل الأشياء في العالم .**

وإذا كانت هناك نصوص في القرآن والسنة يوهم ظاهرها المشابهة بين الخالق والمخلوق فهى مسألة غير ذات مشكلة ، وقد أبان وجه الحل فيها أئمة الإسلام بما لا مزيد عليه ، ويمكن الرجوع إلى أقوالهم في مظانها من كتب علم الكلام .